

Den läkande leken

En psykoanalytisk förståelse av lekelementet

Charlotta Lund

Helsingfors universitet

Pro gradu-avhandling i filosofi

April 2020

Handledare: Hannes Nykänen



Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistiska fakulteten		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Filosofi	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Filosofi			
Tekijä – Författare – Author Charlotta Lund			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Den läkande leken. En psykoanalytisk förståelse av lekelementet			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro Gradu -avhandling		Aika – Datum – Month and year April 2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 99
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>I denna text undersöker jag teorier om lek inom gränssnittet mellan filosofi och psykoanalytisk teori. Fokus ligger på det omedvetnas förhållande till leken och lekandet, samt de upplevelser av lidande eller lycka som är förknippade med förmågan eller oförmågan att leka. I denna text betraktas nämnda lek inte som en specifik aktivitet, utan i enlighet med Johan Huizingas teori som ett tillstånd som genomsyrar all mänsklig kultur och meningsskapande verksamhet. Arbetet har gjorts som en litteraturstudie där tre centrala teoretiker har utvalts för närmare analys. Av dessa är den första Robert Pfaller och hans teori om leken som en illusion utan ägare, där leken representerar en form av ironisk distans som tillåter subjektet att utvinna njutning ur olika praktiker och kollektiva föreställningar. Den andra teoretiska helheten utgörs av Donald Winnicotts objektrelationsteoretiska förståelse av leken, som placerar den inom det så kallade övergångsområdet mellan två personer i en relation. Hos Winnicott blir lekens njutning till genom den avkoppling från drifterna som en förtroendefull relation möjliggör, snarare än som produkt av en viss libidinal ekonomi. Den tredje teoretiska helheten utgörs av Julia Kristevas teori om primärnarcissismen, det semiotiska och abjektionen, som gör det möjligt att spåra leken till de allra tidigaste och kroppsliga erfarenheterna där det som inte ännu är ett subjekt formas i relation till det moderliga, icke-subjektiva. Avslutningsvis diskuteras centrala likheter och skillnader mellan dessa teoretikers syn på leken, särskilt i fråga om deras syn på hur den för leken nödvändiga paradoxen ska förvaltas samt på vilket sätt lekens läkande potential ska förstås.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Psykoanalys, Lek, Illusion, Huizinga, Pfaller, Winnicott, Kristeva			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Campusbiblioteket i centrum			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Innehåll

1	Introduktion	1
2	Lekbegreppet i filosofi och psykoanalys	4
2.1	Filosofiska teorier om lek	4
2.2	Lekelementet enligt Johan Huizinga	7
2.3	Leken och den psykoanalytiska teorin	11
2.3.1	Freud om leken	11
2.3.2	Objektrelationsteorin och Klein om leken	13
2.3.3	Den franska skolan och Lacan om leken	15
3	Illusioner utan ägare och lekens subversiva njutning	18
3.1	Två former av illusioner: tro och övertygelse	21
3.2	Lekens relation till ambivalensens libidinala ekonomi	28
3.3	Askens självpupptagna lidande och lekens njutning	34
3.4	Leken som befrielse från de egna illusionerna	36
4	Att leka tillsammans	40
4.1	Övergångsfenomen och den nödvändiga illusionen som relation	42
4.2	Winnicott om psykoanalysen och psykoterapi som lek	47
4.3	Nonsens, lek och analysens subjekt	49
4.4	Lekens läkande potential	55
5	Lek och (moders)kärlek: Kristeva om det semiotiska, abjektion och etik	59
5.1	Primärnarcissismen och modern som fantasi	64
5.2	Det semiotiska, lek och kreativitet	70
5.3	Abjektionen och gränsens betydelse för njutningen	78
6	Ansaret för att bevara lekattityden – sammanfattning och diskussion	83
	Litteratur	92

1 Introduktion

I denna text vill jag närma mig leken genom gränssnittet mellan filosofi och psykoanalys. Det finns många givande filosofiska infallsvinklar på leken som fenomen, och en del av dessa presenteras kortfattat i kap 2.1. Syftet med detta arbete är ändå inte att analysera filosofins relation till leken, utan jag har valt att fokusera på en mer avgränsad aspekt av lekandet. Som utgångspunkt fungerar Johan Huizingas teori om lekelementet i kulturen, ett begrepp som beskriver leken som den primära formen för all mänsklig meningsskapande verksamhet – såväl spädbarnets skratt som den filosofiska dialogen. Denna teori presenteras närmare i kap 2.2. Utgående från denna tanke vill jag försöka undersöka hur leken är en del av vad det innebär att vara människa. Ovan nämnda perspektiv utelämnar dock i stort sett frågan om det omedvetnas betydelse för leken, som jag särskilt vill lyfta fram i denna text. Det visar sig att många av de paradoxer som tycks vara involverade i lekandet har att göra med det omedvetna, och för att kunna förstå detta behöver vi det psykoanalytiska vetandet. I kap 2.3 presenterar jag kort olika psykoanalytiska teorier om lek, vilka utgör grunden för de tre teoretiker jag valt ut för närmare analys.

Man kan säga att det omedvetna utgör en klyvning av subjektet, men det är inte så enkelt att vi kan definiera det omedvetna som det som inte råkar vara medvetet, som Freud (1986) konstaterat i *Jaget och detet*. Snarare har vi att göra med en grundläggande konflikt mellan jaget, som strävar efter att skapa koherens, och det som avspjälkts från jaget och trängts bort för att bli vad Freud kallar "detet". Man bör notera att jaget inte är det samma som medvetande, eftersom vissa aspekter av jagets funktioner förblir omedvetna (s. 172). Freud skiljer här också det omedvetna som rent teoretisk kategori och det dynamiska omedvetna, ett uttryck för de psykiska krafter som mobiliseras genom det omedvetna, vilket Freud illustrerar med metaforen där jaget jämförs med en ryttare och detet med den mycket starkare hästen (s 181). I denna mycket förenklade presentation av Freuds teori kan vi konstatera att det dynamiska omedvetna bland annat har att göra med upplevelser av lidande och njutning, som avspeglar uppdämning eller frigörelse av psykisk energi eller libido.

Freuds insikt om att det inte bara är tankar som kan vara otillgängliga för vårt medvetande utan att vi också kan uppleva t.ex. en omedveten njutning som obehaglig är en viktig utgångspunkt för denna text, eftersom den enligt Pfaller (2014) har att göra med frågan om

lycka och lidande. Fokus för denna text är inte bara att presentera olika teorier om lek, utan att försöka förstå lekens relevans för huruvida subjektet upplever lidande eller glädje och njutning. Mitt intresse är inte endast teoretiskt; jag vill inte bara undersöka vad det omedvetna betyder för leken, utan också vad leken betyder för det omedvetna. Med andra ord: vad kan leken göra för oss människor, då vi t.ex. besvärar oss av olika symptom, och hur ska vi förstå lekens förmåga att läka. Psykoanalysen, liksom i förlängningen all psykoterapi, har ju en ambition att befria subjektet från lidande – eller åtminstone från vissa former av lidande, och på denna punkt visar sig leken vara av avgörande betydelse. I denna uppsats har jag valt tre teoretiker som representerar olika infallsvinklar på leken, och som alla placerar sig i gränssnittet mellan filosofi och psykoanalys. Syftet med denna litteraturstudie är att presentera dessa tre teoretikers texter närmare och jämföra dem med varandra.

I kapitel 3 behandlar jag Robert Pfallers filosofi, där leken ställs i relation till filosofins självförståelse, upplysningsprojektet och synen på olika övertygelser eller illusioner. Här finns en spänning mellan å ena sidan den rationalitetsdiskurs som föreskriver att vi måste genomskåda och överge sådana övertygelser som är illusioner, och å andra sidan lekens verklighet som tvärtom förutsätter en särskild form av illusion som möjliggör meningsskapande och upplevelsen av det lustfyllda i livet. Illusionen kan skapa lidande eller glädje, och enligt Pfaller är det illusionens form och subjektets relation till illusionen, inte dess innehåll, som avgör resultatet. Man kunde säga att enligt Pfaller finns det illusioner som retirerar från lekens område och fäster sig vid vissa ideal, vilket skapar lidande. Andra illusioner i sin tur anknyter till just lekandet och tillåter oss att uppleva glädje. Enligt Pfaller kan vi därför befrias från det överdrivna lidandet just genom att överge de narcissistiskt investerade illusionerna till förmån för lekattityden och dess ironiska distans till illusionen. Rötterna till detta tänkande hittar Pfaller i den antika filosofin, som på så vis ställs i relation till psykoanalysen. Man kan säga att Pfaller inkluderar lekandet i de lykotekniker som han anser att filosofin glömt bort men som är av stor betydelse för ett gott liv.

Pfaller håller sig ofta på en kulturteoretisk och tidsdiagnostisk nivå när det gäller leken, även om han också i någon mån teoretiserar den kliniska kontexten som en form av lek genom att framhäva de lekfulla aspekterna i t.ex. psykodramat. Inom den psykoanalytiska kontexten finns ändå även en annan syn på lekens betydelse för subjektet, som Pfaller inte nämner, och som kunde beskrivas som den lekfulla relationen. Särskilt viktig på denna punkt är Donald

Winnicott, vars syn på leken jag kommer att redogöra för i kapitel 3. Liksom Pfaller noterar även Winnicott att leken har att göra med en illusion, och liksom Huizinga ser även Winnicott leken som den ursprungliga kreativa sfären bakom människors meningsskapande verksamhet. Men i motsats till Pfaller menar Winnicott att lekens njutning inte är en produkt av libidinala investeringar, utan tvärtom att leken förstörs av en alltför stark driftspänning. Genom sin kliniska praktik, som inkluderade bland annat terapi med mycket små barn, kan Winnicott också peka mot något som saknas i Pfallers text, nämligen övergångsområdet som barnet och modern (eller den som står för det moderliga) skapar tillsammans. Leken börjar enligt Winnicott i denna allra första relation. Leken fortsätter också livet igenom att vara en viktig aspekt av människans sätt att vara i sina relationer och upplevelserna av lekfullhet eller bristande förmåga att leka blir viktiga i alla frågor som berör meningsskapande, lidande och njutning. Winnicott noterar följaktligen att den terapeutiska kontexten helt enkelt är en relation som möjliggör lek där lek inte tidigare kunde äga rum. Leken och kreativiteten utgör hos Winnicott också grunden för hur han betraktar analysens subjekt och analysprocessens framskridande; leken är inte ett instrument eller en sekundär funktion i det terapeutiska arbetet, utan ett sätt att vara människa.

När det gäller moders kroppens betydelse för leken och en närmare förståelse av de ambivalenser som är involverade på detta område utgår jag från Julia Kristevas teori om primärnarcissismen, det semiotiska och abjektionen. Å ena sidan utgår Kristeva från Freud och den franska psykoanalytiska tradition som även Pfaller använder sig av, å andra sidan är hon intresserad av de allra tidigaste, förspråkliga erfarenheterna och vänder sig därför även till objektrelationsteorin och bl.a. Winnicott. Om Lacan är den som teoretiserar subjektet inom ramen för psykoanalysen, kan Kristeva sägas vara den som försöker spåra detta subjekts förhistoria och de outplånliga spår även i det språkande, symboliskt installerade subjektet som vittnar om dess arkaiska utgångspunkter. Det finns därför avgörande skillnader mellan Pfaller och Kristeva när det gäller förståelsen av hur leken som en gräns producerar njutning, liksom när det gäller fetischismens och förnekelsens roll. Hos Pfaller ter sig Freuds teori om moders fallos relativt oproblematiserad, men i Kristevas resonemang framträder nya frågor. Det visar sig att det lekfulla och kreativa varken garanteras av dyaden, som Winnicott undersöker, eller det kollektiva, som är centralt för Pfallers förståelse. Hos Kristeva blir frågan istället hur subjektet kan härbärgera de semiotiska resterna från den första relationen – som

ett symptom eller som ett lekfullt poetiskt uttryck? Även om t.ex. Huizinga insisterar på att leken är bortom ont och gott, avtecknar sig i Kristevas tänkande en form av kättersk etik eller kärlekens etik. Denna etik är också något som finns närvarande i den kärleksfulla relationen och dess potential att lindra lidande eller locka fram glädje, vare sig det sker i relationen mellan analytiker och analysand eller mor och barn.

2 Lekbegreppet i filosofi och psykoanalys

I detta kapitel vill jag försöka ringa in lekbegreppet så som det använts av olika filosofer, kulturteoretiker och psykoanalytiker. En heltäckande begreppsanalys skulle redan i sig kunna vara föremål för ett större arbete och mitt syfte är inte att framlägga någon sådan systematisk genomgång, utan jag har valt några exempel som framför allt belyser just de perspektiv på leken jag är intresserad av i denna text. När det gäller filosofiska teorier om lek har jag förlitat mig på en översikt som samlat ett flertal infallsvinklar, dock inte heller den uttömmande. Av olika sätt att teoretisera och definiera lek har jag valt att närmare fokusera på Johan Huizingas teori, som presenteras i kap 2.2. Huizingas teser och definition av lek fungerar som en slags röd tråd genom texten, och utgör en bakgrund mot vilken de andra teoretiska infallsvinklarna speglas. I kap 2.3 redogör jag kort för olika psykoanalytiska teorier och deras förhållningssätt till leken, eftersom dessa respektive referensramar med sina centrala begrepp är grundläggande för de teoretiker som senare presenteras i kap 3, 4 och 5.

2.1 Filosofiska teorier om lek

Jag presenterar här en mycket kort filosofisk och idéhistorisk inledning till lekbegreppet utgående från antologin "The Philosophy of Play" (2013), som redigerats av MacLean, Russell och Ryall. I sin översikt av vad som skrivits filosofiskt om leken noterar redaktörerna att leken i vår vardagsförståelse ofta betraktas som något som ligger "bortom" förnuftet. Trots att leken finns närvarande så gott som överallt i livet är den svår att fånga in på flera sätt:

"It is not work, which offends the sensibilities of industrial moralities, furthermore it is widely seen as the activity of children or at least childlike, which places it either in the context of learning or diversion, meaning that it is paradoxically justified (for children) and condemned (for children and adults) in instrumentalist terms. Both of these approaches place play beyond the norms that determine those things that are important, meaning that even when play is admitted to the legitimate realm of study it

is often as the object of study, the subjects being those who play while on a path to somewhere else (be that adulthood or a state of being that is relieved of the stress caused by life in the modern world).” (s. 1)

Det finns alltså en tendens som syns både inom vardagstänkandet men också inom filosofin som marginaliserar leken såsom någonting barnsligt, föraktligt, oviktigt, tillfälligt eller sekundärt. Men författarna konstaterar också att även när vi går in för att studera det lekande subjektet och leken i den levda erfarenheten stöter vi ofta på besvärliga paradoxer; leken framstår som både högst vardaglig och samtidigt upphöjd, och den förknippas ofta med frihet men går emot de flesta definitionerna av vad ett fritt val är. Det finns helt enkelt motstridigheter mellan olika sätt att se på leken, men också leken själv tycks ha att göra med en paradoxal eller på något sätt motstridig situation.

Författarna lyfter fram just detta element av konflikt i form av kamp eller konfrontation i förståelsen av olika lekformer i det försokratiska antika Grekland. De hänvisar till Mihai Spărosu teoretisering av lekens relation till filosofin i termer av en ”prerational” och ”rational” pol. För antikens greker är leken framförallt som något som gudarna ägnar sig åt, och människorna är i detta avseende gudarnas leksaker. Detta beskrivs av grekiskans *agon*, som ofta betecknar naturkrafternas (gudarnas) våldsamma och slumpmässiga lek, liksom människornas kamper och krigiska verksamhet. Detta menar författarna utgör en ”prerational” syn på leken som något utan regler (även betecknat av *alea* och *chaos*), som i sin ”förädlad rationella” form tog sig uttryck som olika symboliska ritualer och idrottstävlingar med explicita regler. *Mimesis* i sin tur beskriver lek på den konstnärliga framställningens område, vilket enligt författarna är ägnat att frammana vissa affektiva uttryck och som betecknar lekfullhet som en slags ”as if”-aktivitet. Den ”prerational” formen av *mimesis* bygger enligt dem på ritualistiska uttryck medan den i sin ”rationella” form blir en del av en kreativ tankeprocess. Inom Spărosu paradigm förstås det försokratiska Grekland i sin helhet som väsentligen ”prerationalt” medan den platonska filosofin uttrycker ett tänkande där leken får ett högre syfte i att den ska leda till kunskap, och filosofin blir en specialiserad form av lek, vilket syns särskilt i den sokratiske dialogen.

Denna polarisering av lekbegreppet återkommer enligt författarna i den tyska idealismen hos t.ex. Kant, som avfärdar det agonala som oviktigt för filosofin men upphöjer ”as if”-tänkandet i sin strukturerade, rationella form som en privilegierad källa till kunskap. Författarna

framhåller också Schillers vidareutveckling av Kants syn på leken, särskilt dess estetiska betydelse. Författarna menar att även om Schiller utvidgade lekbegreppet så är det hos honom fortfarande strikt underordnat förnuftet – det är inte vilken lek som helst han talar om, utan en transcendental lek med det Sköna som äger rum endast på ett intellektuellt plan. Här finns alltså en strikt hierarki mellan ”fin” och ”dålig” lek och i förlängningen kultur, som analyseras närmare i antologin såsom en dikotomi mellan det barnsliga och det seriösa. Nietzsche framhålls av författarna som en filosof som återvänder till lekens agonala natur och bejakar lekens våldsamma och kaotiska natur i sin teori om viljan till makt. Nietzsche uppfattar kunskapen som något som uppstår just i kampen, agon, mellan det apollonska och det dionysiska och ger den sinnliga leken företräde till skillnad från de tidigare filosofiska idealen. Wittgenstein och Gadamer har haft en stor betydelse för den filosofiska förståelsen av leken och deras bidrag analyseras ingående i antologin. Hos Wittgenstein är termen språkspel central, och detta kan sägas utgöra en form av lek¹; Egan (2013) argumenterar för att Wittgensteins uppfattning om språket tycks ligga närmare det vi förknippar med lek i allmänhet än med den sorts aktivitet som strukturerade spel utgör. För Gadamer blir leken en del av hermeneutikens filosofi, och Vilhauer (2013) hittar hos Gadamer en slags ”lekens etik” (ethics of play) som handlar om hur vi bemöter den andra genom leken. Gadamer placerar leken i dialogen, mellan de lekande, snarare än inom det lekande subjektet, och leken är därmed något som överskrider och tar individen i besittning snarare än något som är underställt den personliga viljan.

Även om ovan nämnda volym inte gör anspråk på att vara en uttömmande genomgång av filosofiska perspektiv på lek, kan det kanske betraktas som symptomatiskt att det omedvetnas betydelse för leken inte nämns. Särskilt när det gäller att förstå de paradoxer som författarna noterar att tycks ha att göra med leken kan det psykoanalytiska vetandet vara av stor betydelse. Men också de ambivalenta känslor som lekandet väcker och frågan om lekens koppling till det barnsliga är något som förblir oförlöst i de ovan nämnda texterna och som psykoanalysen kan bidra till att belysa.

¹ Tyskans ”spiel” kan betyda spel eller lek

2.2 Lekelementet enligt Johan Huizinga

Johan Huizinga undersöker leken i sitt Magnum Opus "Homo Ludens (Den lekande människan)", som behandlar vad han kallar lekelementet i kulturen. Huizinga betonar i sin text lekens centrala betydelse som kulturskapande fenomen och menar att lekelementet inte är en del av kulturen utan själva kulturens källa, i så gott som alla samhällen vi känner till². Han argumenterar mot de synsätt som marginaliserar leken som någon slags övning eller sekundär funktion hos människor och andra djur. Han konstaterar att leken visserligen kan tillskrivas olika biologiska, fysiologiska, psykologiska och mekaniska funktioner, men att själva det roliga i leken inte går att reducera till någon av dessa syften – leken har en kvalitet som man missar om man undersöker den genom en reduktionistisk lupp:

"De flesta förklaringsförsöken sysselsätter sig först i andra hand med frågan vad leken är i sig själv och vad den betyder för den som leker. De angriper leken direkt med den experimentella vetenskapens mätningssmetoder, utan att först vända uppmärksamheten mot lekens verkliga egenskap, som är av väsentligen estetisk art. Den omedelbara kvaliteten lek bryr man sig inte om att beskriva. Mot vilken som helst av de givna förklaringarna kan man resa frågan: 'Nå, men vad är nu egentligen "det roliga" i leken? Varför skrattar barnet högt av förtjusning? Varför springer löparen sig utmattad i sin lidelse; varför bringar tävlingen en tusenhövdad människomassa till raseri?' Intensiteten i leken kan man inte förklara genom en biologisk analys; och just i denna intensitet, denna förmåga att entusiasmera, ligger dess egentliga väsen – där vinner vi lekens allra innersta." (s. 11).

Huizinga konstaterar vidare:

"Men med leken erkänner man anden, vare sig man vill eller inte. Ty leken är inte en substans, vilket dess väsen än eljest må vara. Redan i djurlivet genombryter den skrankorna för den fysiska världen. I ljuset av en deterministisk

² Lekebegreppets etymologi och användning i olika språk utreds grundligt av Huizinga och jag har inte i denna text möjlighet att gå närmare in på hans resonemang i denna fråga. Han argumenterar för att trots att olika språk ofta använder ett antal olika ord på olika abstraktionsnivåer betecknar de ofta liknande sätt att leka hos djur, barn och vuxna, liksom "skicklighets- och kraftlekar, förstånds – och hasardlekar, föreställningar och skådespel." (s. 41). T.ex. forngrekiskan delar upp leken i paidia (barns lek men också heliga lekar till gudarnas ära) och agon (kamp- och tävlingslekar).

världsåskådning, som bara räknar med de rena kraftverkningarna, är den i ordets hela betydelse en superabundans, något överflödigt. Lekens existens blir möjlig, tänkbar och fattbar först genom tillvaron av något andligt, som upphäver den absoluta determinationen. Att leken finns bekräftar – och det i högsta mening – den överlogiska karaktären i vår kosmiska situation. Djuren kan leka, alltså är de mer än mekaniska ting. Vi leker och vet att vi leker, alltså är vi mer än blott förnuftsväsen, ty leken är oförnuftig.” (s. 12)

Leken är inte bara de situationer vi tydligt känner igen som lek, utan leken utgör enligt Huizinga ursprunget till all kultur; det finns ett lekelement i alla kulturyttringar – språket, myten, religionen, rättsläran, hantverket, konsten – till och med i filosofin.

Huizinga gör flera preciseringar just gällande hur lekelementet i kulturen ska förstås. När Huizinga säger att all kultur är lek är för det första det inte fråga om den typen av utsaga som han noterar att har funnits med i diktning och scenkonst allt sedan 1600-talet, komprimerad i Shakespeares berömda konstaterande att världen är en scen och människorna skådespelare. Denna tankegång identifierar Huizinga som en variant av den platonska filosofin och dess huvudsakliga poäng är att peka ut det i grunden fåfänga och meningslösa i människans jordiska tillvaro. I motsats till detta sätt att tänka kring leken, som på sätt och vis relativiserar både leken, livet och kulturen i förhållande till varandra, framhåller Huizinga tesen att leken är ett autentiskt fenomen som verkligen genomsyrar all mänsklig kultur. Ett annat missförstånd Huizinga vill undvika är dikotomin mellan lek och allvar. Han konstaterar att leken mycket väl kan vara synnerligen allvarlig och att fenomenet står över denna dikotomi. Dessutom menar Huizinga att leken står utanför motsatserna klokhet-dårskap, sanning-osanning och gott- ont, d.v.s. den kan inte sägas vara en manifestation av t.ex. det sanna eller det goda. Huizinga konstaterar vidare att leken nödvändigt måste vara fri, d.v.s. att leken åtminstone när den inleds är ett fritt handlande. Men det finns en paradox på detta område, eftersom leken sedan kan komma att mycket starkt binda den lekande. En annan av lekandets paradoxer är det samtidiga medvetandet om lekens illusion som motsäger det som är på riktigt:

”Leken är inte det ’vanliga’ eller ’egentliga’ livet. Den innebär tvärtom att man flyr detta liv och träder in i en tillfälligt existerande aktivitetssfär med sin egen mening. Redan det lilla barnet vet mycket väl, att det bara ’låtsas’, att det bara är ’på skoj’. Hur djupt detta medvetande är rotat i barnasjälen visar sig slående

av följande händelse, som jag på sin tid hört en fader berätta: Hans fyraårige son sitter på den främsta av en rad stolar och leker tåg. Han smeker pojken men denne säger: 'Pappa, du får inte pussa lokomotivet, för då tror vagnarna att det inte är riktigt.' I detta lekens 'bara' ligger en mindervärdeskänsla, en känsla av 'skoj' gentemot det 'allvarliga', som tycks uppfattas som primärt. Medvetandet att bara leka hindrar, som vi redan påpekat, inte alls att denna 'bara lek' sker med största allvar, ja, med en hängivenhet som stundtals alldeles sätter beteckningen 'bara' ur kraft. Varje lek kan lägga helt beslag på den lekande." (s. 18).

Dessa tre synbara motstridigheter på lekens område – att den kan vara både fri och tvingande, både allvarlig och njutningsfull (skojig) och både låtsas och riktig samtidigt – analyserar Pfaller närmare genom sitt begrepp "illusioner utan ägare", vilket jag återkommer till i kap 3. Särskilt när det gäller medvetandet om att leken inte är "på riktigt" bör man vara noggrann. Det är inte så att den som leker för en stund skulle glömma bort att leken inte är "verklig", utan medvetandet om detta är tvärtom förutsättningen för att kunna leka. Detsamma gäller enligt Huizinga också riter och religiösa fester i olika kulturer, som "inte präglas av fullkomlig hänryckning och illusion. I bakgrunden finns ett medvetande att 'det inte är äkta'." (s. 34). Ett västerländskt exempel på detta är föräldern som gömmer jultomtemasken för barnen – man vet att jultomten inte är på riktigt, men är ändå mån om att agera som om alla trodde att han är det. Otaliga andra magiska och religiösa sedvänjor vilar enligt Huizinga på samma princip, d.v.s. att man är både invigd och bedragen samtidigt, och att det finns något fängslande och enormt tilltalande i att bli bedragen på detta sätt. Huizinga sammanfattar: "i själva lekbegreppet fattar man bäst enheten av tro och icke-tro, föreningen av heligt allvar, skådespeleri och skämt." (s. 36-37). Leken visar enligt Huizinga att motsättningen mellan tro å ena sidan och förställning å andra sidan inte alltid är meningsfull. Denna enhet mellan tro och icke-tro, som Huizinga identifierar i leken, utgör också grunden för Pfallers begrepp illusioner utan ägare, som närmare presenteras i kap 2.

Om vi utgår från Huizingas teori kommer vi att se att den har mycket gemensamt med psykoanalytiska teorier om lek, och att den även tillåter oss att foga psykoanalysen till de lekformer som Huizinga identifierar. Huizinga konstaterar bland annat att det sätt på vilket leken skiljer sig från det "vanliga" livet helt enkelt är genom sin avgränsade utsträckning i tid

och rum: "Leken börjar, och i ett bestämt ögonblick är den slut. Den 'utspelas'." (s. 19). Genom detta skiljer sig inte leken från det heliga:

"Eftersom det formellt inte är någon skillnad mellan lek och kulthandling, d.v.s. eftersom kulthandlingen rör sig i samma former som leken, så skiljer sig inte heller en helig plats formellt sett från en lekplats. Arenan, spelbordet, trollkretsen, templet, scenen, filmduken, domstolen – de är allesammans lekplatser till form och funktion, d.v.s. invigd mark, avgränsat, inhägnat, heligt område, där särskilda regler gäller [...] Inom området härskar en speciell och obetingad ordning. Här finner man alltså åter ett nytt och ännu mer positivt drag hos leken. Den skapar ordning, ja, den är ordning. Mitt i den ofullkomliga världen och det förvirrade livet åstadkommer den en i tiden begränsad fullkomlighet" (s. 20).

Till denna lista kunde man nu även foga psykoanalytikerns divan – eller terapirummet i allmänhet – som på samma sätt uppfyller alla de villkor Huizinga ställer på leken. Även i psykoterapi har vi att göra med en avgränsning i tid och rum, som upprepas enligt vissa bestämda regler som skapar en tillfällig ordning vilken de lekande, analysanden och analytikern, måste underkasta sig. Just reglerna och ordningen, noterar Huizinga, är absoluta när vi befinner oss på lekens område och kan inte ifrågasättas eller utsättas för skepticism:

"Den spelare, som motsätter sig reglerna eller drar sig undan dem, är spelfördärvare. Spelfördärvaren är något helt annat än falskspelaren. Den senare låtsas som om han spelade spelet och erkänner skenbart lekens trollkrets. Han får lättare absolution av medspelarna än Spelfördärvaren, ty denne slår sönder hela deras värld. Då han drar sig undan leken, uppenbarar han lekvärldens relativitet och sprödhet, ehuru han har inneslutit sig där för en stund med de andra. Han berövar leken dess illusion, bokstavligen inlusio – inlekandet – ett betydelsemättat ord." (s. 22).

Leken innefattar också enligt Huizinga ett element av hemlighet, där leken angår just de invigda och inte världen utanför. Även på denna punkt kan man dra en tydlig parallell till den psykoanalytiska situationen. Dessutom noterar Huizinga att kulten och leken som symboliska framställningar båda utgör ett slags "ställföreträdande förverkligande" (s. 26), d.v.s. genom

leken kan man förmå gudarna att låta någonting ske genom att man symboliserar detta i ritualen. Tanken om att leken och kulthandlingen har något gemensamt är inte ny, och Huizinga konstaterar att även Platon dragit likhetstecken mellan leken och det heliga. Man kan enligt Huizinga argumentera för att denna likhet föreligger i de flesta kulturer och samhällen genom tiderna, något jag inte kan gå närmare in på i denna text utan läsaren hänvisas på denna punkt till originalverket.

Till Huizingas uppräknade av kulturella uttryck som har sitt ursprung i leken kunde man som tidigare konstaterats alltså även lägga psykoterapi, vilket Pfaller också föreslår. Han konstaterar att psykodramat är den terapiform som mest explicit utnyttjar lekelementet och lekens heliga allvar för att lösa problem. Psykodramats lekfulla form går emot den vanliga uppfattningen att allvarliga problem kräver allvarliga samtal som bygger på särskilt sofistikerad tankeverksamhet och begreppslig bearbetning - leken har en helt annorlunda förmåga att möjliggöra förändringar. Det är ändå inte bara psykodramat som bygger på lekelementet, utan man kan argumentera för att all psykoterapi, och kanske särskilt psykoanalysen, är manifestationer av detsamma. Detta har Winnicott föreslagit och jag kommer att redogöra för hans teori i kapitel 4. Om man generaliserar kunde man säga att psykoterapi är terapeutisk just i den mån man lyckas upprätthålla lekelementet istället för att fastna i frågor om målinriktning och metoder.

2.3 Leken och den psykoanalytiska teorin

Jag kommer här inledningsvis att kort redogöra för några aspekter av psykoanalytisk teori som utgör grunden för de resonemang som senare kommer att presenteras. Jag kommer först att inledningsvis redogöra för Freuds egen syn på lekens betydelse. Därefter kommer jag att presentera andra delar av Freuds teori samt senare vidareutvecklingar av det psykoanalytiska vetandet som är centrala för de följande kapitlen, såsom objektrelationsparadigmet som utgör grunden för Winnicotts och Kristevas teori samt den lacanska psykoanalysen som tillsammans med Freuds texter lägger grunden för Pfallers och Kristevas teori.

2.3.1 Freud om leken

Enligt Holowchak (2011) har Freud kommit med intressanta bidrag gällande lekens natur och betydelse för både barn och vuxna, även om dessa noteringar ofta är spridda i hans texter. Holowchak noterar att den tidiga Freud teoretiserar leken t.ex. i texter om vitsen, dagdrömmar och kreativitet. Till en början placerar Freud leken i lustprincipens tjänst; leken

möjliggör ett utlopp för uppdämd libidinal energi vilket upplevs som njutningsfullt. Barnens lek är öppen och ofta fysiskt manifest, medan vuxna enligt Freud helt och hållet internaliserar leken till det inre psykiska livet och kommer åt lekens njutning genom vitsar, dagdrömmar, fantasier eller kreativt skapande. Å ena sidan är barns och vuxnas lek densamma såtillvida att det centrala är möjligheten till utlopp för psykisk energi eller libido på ett njutningsfullt sätt, å andra sidan skiljer de sig från varandra så att den vuxne måste ta en omväg genom den inre världen istället för att ha direkt tillgång till leken. Dessutom menar Freud att barn i sin lek imiterar vuxna och gör det öppet, medan vuxna försöker dölja det barnsliga i sina lekar. Holowchak sammanfattar:

"A paradox is manifest. Children's play directly reveals their wishes to be adults. Adults' hidden fantasies conceal their wishes to be, once again, children—at least insofar as they would again be able to allow libido a direct release. If we take "Jokes" and "Creative Writers" as representative of Freud's early model of play and games, adults' serious pursuits disallow direct and frequent release of libido through play and games. Dammed up psychical energy, thus, finds release chiefly through less direct, secondary outlets like jokes and fantasies." (s. 5)

För den senare Freud påverkas synen på lek av den mer komplexa driftteorin, då även dödsdriften kommer in vid sidan av lustprincipen. Holowchak noterar att Freud förnyar synen på lekens libidoekonomiska betydelse särskilt i "Bortom lustprincipen". I denna text beskriver Freud (2003) hur han under en period iakttar sin lilla dotterson på 1 ½ år som precis börjat lära sig sina första ord. Men orden visar sig ha en annan betydelse för barnet än enbart att göra sig förstådd i samspelet med familjemedlemmarna. Freud noterar att pojken sällan gråter eller gör sig besvärlig då modern lämnar honom ensam en stund, men att han ofta ägnar sig åt en irriterande vana att kasta små föremål ifrån sig i hemmet. Freud iakttar hur han leker med en liten trådrulle, som han kastar in i sin babysäng så att den försvinner utom synhåll och sedan drar fram igen. När trådrullen försvinner upprepar pojken o-o-o-o (fort, sv. borta) och när den kommer fram igen utropar han förtjust Da! (sv. där). Meningen med denna lek stod klar för Freud: den otroliga prestation som det inneburit för pojken att behärska sig då modern för en stund försvinner kompenseras genom att omsätta samma scenario med den lilla trådrullen.

Man bör vara noggrann med att påpeka att det enligt Freud inte är fråga om att ersätta det upplevda med ett fantiserat (och kanske lyckligare) scenario. Lekens mening är inte att frammana modern eller det tillfredsställande återseendet i sig, utan njutningen ligger i själva uppreparandet – nu med en aktiv roll och makt över objektet, istället för som passiv åskådare. Detta menar Freud att blir tydligt särskilt eftersom det betydligt oftare återkom att pojken kastade ifrån sig rullen, och mer sällan han lät den komma tillbaka. Det faktum att det är just separationen som återkommer i leken visar enligt Freud att det är själva uppreparandet som skänker barnet njutning genom att kompensera för den tidigare upplevda passiviteten och maktlösheten, och inte lekens innehåll som sådant som upplevs som eftersträvänsvärt. Genom att upprepa i sin lek gör pojken också något närvarande – han återger något. Barnet har åstadkommit en kulturell prestation, som Freud kallar det, genom att nu representera (represent, göra närvarande igen).

2.3.2 Objektrelationsteorin och Klein om leken

Då psykoanalysen etablerat sig som teori präglades den från första början av en spänning mellan vetenskapligt och naturalistiskt inriktat teoribygge och analysprocessens partikulära och narrativa verklighet. Vissa analytiker, som t.ex. Sandor Ferenczi och i hans efterföljd Melanie Klein, började allt mer betona vikten av att bättre bemöta och förstå den enskilda analysandens lidande, fantasier och personliga erfarenheter. (Hinshelwood, 2006; Mitchell, 1986). Enligt Kirshner et al. (2011) kan både den kleinianska och lacanska psykoanalysen betraktas som reaktioner mot synen på analysandens psyke som någon slags sluten apparat, som det återstår för psykoanalytikern att korrekt dechiffrera och tolka. Klein menade också till skillnad från Freud att barnet redan mycket tidigt har förmåga att bilda meningsfulla relationer och flyttade fokus från det omedvetna som en psykisk instans som härbärgerar konflikter till tolkning av omedvetna innehåll såsom fantasier (Mitchell, 1986; Sitolahti, 2006). Genom denna utveckling uppstår en delning av den psykoanalytiska teorin, mellan det som brukar kallas driftteori och som betonar de omedvetna drifter för vilka objekten främst är instrumentella och sekundära, och objektrelationsteori enligt vilken människans primära motivation är att söka kontakt och det primära i det psykiska livet är denna relation till objekten. Dessa perspektiv utesluter dock på inget sätt varandra i det psykoanalytiska arbetet. Liksom Freud betonar även Klein dödsdriften. Enligt Freud är denna destruktiva kraft till en början riktad inåt, som självdestruktivitet, men blir successivt mer riktad utåt eller binds av

libido, i form av t.ex. aggressiva och sexuella handlingar. Klein (1946) menar dock att dödsdriften inte neutraliseras genom att kanaliseras på de sätt som Freud föreslog, utan det finns kvar en ständigt närvarande ångest för att förintas och upplösas inifrån. Men dödsdriften och den därmed förknippade ångesten är enligt Klein som fenomen inte endast intrapsykiska, utan relationella och riktade (Gyler 2010, s. 41). Klein fokuserade också till skillnad från Freud på den allra tidigaste barndomen och mor-barn-relationens betydelse. Enligt Klein (1946) skapar spädbarnet, under de första månaderna i sitt liv, ordning i sina kaotiska upplevelser genom att spjälka dödsdriften och livsdriften, destruktiva och lustfyllda impulser, och projicera dem på yttre objekt så att de upplevs komma utifrån eller från modern. För att kunna organisera en psykisk struktur kan barnet inte fortsätta spjälka och projicera, utan måste integrera goda, livgivande objekt och onda, förföljande objekt. Aggression gentemot onda objekt kan därmed inte levas ut ohämmat, eftersom den skulle skada även de goda objekten, då båda har samma källa. Medvetenheten om detta faktum möjliggör enligt Klein ett slags sorgearbete och en orientering mot skuld känslor, som lägger grunden för sublimering, integrering av jaget och mer tillfredsställande objektrelationer. För Klein kan man säga att leken, i betydelsen kreativitet och skapande verksamhet, är ett reparativt fenomen, och står i en ständig spänningsrelation med de paranoidea och aggressiva elementen.

I och med objektrelationsteorin började psyket allt mer uppfattas som något som uppstår i det interpersonella samspelet, och man började betona hur de tidiga emotionellt betydelsefulla relationerna lägger grunden för upplevelser av lidande eller lycka (Sitolahti, 2006). Därmed uppstod också tanken att det är möjligt och önskvärt att även erbjuda barn psykoanalys (Hinshelwood, 2006; Likierman, 2001). I analysen med barn utgör ändå språket ett problem, eftersom små barn inte som vuxna kan lägga sig på divanen och verbalt redogöra för sina associationer. För Klein blir i detta sammanhang leken den centrala psykoanalytiska metoden i arbetet med barn, "kungsvägen" till deras omedvetna på samma sätt som drömmen hos den vuxna. Men leken som psykoanalytisk metod får också stor betydelse för behandlingen av vissa tillstånd, såsom psykotiska symptom, som den tidigare psykoanalysen haft svårigheter med just på grund av problem med symbolisering och relationen till språket. (Mitchell, 1986, Likierman, 2001). Kleins syn på lekens terapeutiska verkan har att göra med dess förmåga fungera som privilegierat uttryck för preverbala processer och att samtidigt lindra de problematiska effekterna av ett alltför starkt och oflexibelt överjag. På denna punkt

skiljer hon sig från t.ex. Anna Freud som i sina barnanalyser ofta syftade till att barnet bättre skulle kunna behärska sig själv genom att analytikern fungerar som hjälpego. (Sayers, 1991).

Kleins efterföljare Donald Winnicott betonar på samma sätt leken som ett kreativt uttryck och som en källa till tolkningar i analysen. Liksom Klein betonar han på ett annat sätt än Freud objektrelationernas och det mycket tidiga samspelets betydelse, och kommer därför att placera leken i övergångsområdet mellan subjektivt och objektivt. Till skillnad från Klein betraktar han ändå inte leken främst som en källa till tolkningar eller en terapeutisk metod, utan som ett fenomen i egen rätt. Hans målsättning blir således att teoretisera lekens betydelse för det psykoanalytiska arbetet överhuvudtaget, med såväl vuxna som barn. Denna teori kommer jag att presentera närmare i kap. 4.

2.3.3 Den franska skolan och Lacan om leken

Jag kommer här kort att presentera Jaques Lacans psykoanalytiska teori, eftersom den utgör grunden för Octave Mannonis (och därmed Pfallers) samt Kristevas teori. Lacan kan sägas ha fördjupat förståelsen av Freuds teori genom att analysera subjektet inom ramen för det psykoanalytiska vetandet. Lacan vidhåller att hans projekt är att rädda psykoanalysen genom att gå tillbaka till Freud, men han har samtidigt kommit att utvidga och fördjupa den genom att återknyta det psykoanalytiska vetandet till filosofer som Hegel och Heidegger.

Enligt Lacan kan den mänskliga erfarenheten delas in i tre register, som alla är sammanlänkade och beroende av varandra. De ska enligt Reeder (1988) inte förstås som topografiska nivåer i psyket eller utvecklingsstadier, utan som sammanlänkade ringar i en borromeisk knut som alla är oundgängliga i subjektets tillvaro. Det första av dessa register som Lacan grundligt utforskar är den imaginära ordningen, som han bl.a. beskriver i texten "Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten" (1949). Spegelstadiet infaller då det späda barnet får syn på sin egen bild i spegeln – både den bokstavligen spegeln och den andras spegling av henne. Barnet, som hittills upplevt kroppen som fragmentarisk och sig själv som tämligen hjälplös inför den kaotiska omgivningen, känner en jublande triumf vid åsynen av denna gestalt. Man kan säga att barnet på så vis får syn på sig själv och antar, identifierar sig med, denna bild. Enligt Lacan är detta den första utfällningen av jaget, en fiktiv bild som senare objektiveras genom identifikationen med den andra och i språket.

Samtidigt, menar Lacan, alieneras barnet också genom att anta denna gestalt, eftersom vi endast kan få syn på oss själva genom en förmedlad bild som aldrig kan vara identisk med själva subjektet. Denna bild som vi antar är också alltid i någon mån ett misskännande, men den imaginära identifikationen består just i att förneka detta och uppleva likhet. Jaget upplever sig därtill autonomt då det i speglingen triumferar över den styckade kroppens verklighet, och tar så att säga "ut i förskott" en nivå av psykisk och fysisk integrering som det i verkligheten inte ännu uppnått. Spegelbilden blir alltså en idealiserad bild, den "laddas" med barnets narcissistiska libido och jaget, som det förmedlas i speglingen, blir således förknippat med ett idealjag. Detta motsvarar enligt Lacan det som i Freuds psykoanalys kallas primär narcissism. Jaget är alltså måhända en för människan nödvändig fiktion men likväl en fiktion. Enligt Reeder (1988) utgör identifikationen med spegelbilden (från spegeln eller modern) utgångspunkten för alla senare identifikationer, som alltså kommer att vara narcissistiska till sin natur. Spegelrelationen, den imaginära identifikationen, är en slags hegelsk dialektik mellan två parter där målet för dem båda är att erkännas av den andra och vara föremålet för den andras begär. Modern har redan innan barnet föds kommit att skriva in det i sin begärsekonomi, och barnet lär sig att i varje stund fråga var moderns begär kan finnas. Lacan gör också en viktig distinktion mellan behov, krav och begär. Barnets behov övergår med tiden allt mer i krav på kärlek. Kravet positionerar den andra som någon som har privilegiet att faktiskt uppfylla ens önskan, men varje gång kravet uppfylls framstår resultatet som otillräckligt. Det som man kräver är således aldrig det konkreta objektet för ens krav utan något som inte existerar. Den imaginära relationens spegling är därför inte någon harmonisk dyad, utan kommer att eskalera i ständigt stigande krav på bekräftelse och aggression för att få den andras erkännande. (ibid.)

Det är här den symboliska ordningen kommer in i bilden; genom att barnet inträder i den triadiska Oidipuskonstellationen kommer Faderns namn att intervensera i de eskalerande imaginära identifikationerna. Den symboliska ordningen innebär för Lacan både språket och Lagen. Att inträda i den symboliska ordningen innebär för det första att anamma ett språk som kommer från en Annan, som existerat före subjektet. Barnet föds in i en värld av signifianter (t.ex. barnets namn, dess plats i familjen etc) som positionerar det för andra personer i dess omgivning. Den stora Andra, den andra med stort A, är den som anropar subjektet, den vars diskurs subjektet skriver in sig i för att kunna tala. Detta kan enligt Reeder

(1988) jämföras med Heideggers uttryck att det inte är vi som talar språket utan språket som talar genom oss. Att bli ett sub-jekt är just att underkasta sig denna ordning. Därmed kommer symbolen alltid att samtidigt möjliggöra talet och alienera subjektet. Språket är ett sätt för oss att substituera verklig kontroll över saker och ting med en symbolisk kontroll, såsom barnets symboliska kontroll över moderns frånvaro och närvaro med hjälp av trådrullen i Freuds exempel (Fort! - Da!). Med Lacans ord: "således visar sig symbolen först som ett mord på tingen, och denna död konstituerar begärets förevigande i subjektet" (Lacan 1953, s. 155). Begäret, och därmed även subjektet, föds alltså samtidigt som den brist som är förenad med att träda in i det symboliska och uppleva att en (fantiserad) ursprunglig helhet gått förlorad. Man kan till och med säga att Lacans teori inte handlar om subjektet som upplever en brist, utan om en brist som subjektiviseras (Chiesa, 2007).

Det reala är det register som Lacan sist presenterade och som förblir mest outforskat i hans texter, vilket i och för sig kan ses som symptomatiskt för själva ämnet. Det reala är i Lacans teori det omöjliga, det som vi inte kan närma oss i språket, det som undflyr varje försök att konstruera eller transformera det till det imaginära eller symboliska registret (Reeder, 1988). Det reala är samtidigt också förbundet med den levda kroppen, den erfarenhet som vi inte kan uttrycka symboliskt. Subjektet återvänder ändå gång på gång till det reala, som är en ofrånkomlig del av subjektets existens, och försöker ständigt närma sig det genom nya fantasmer och symboliseringar. Symptomet kan ses som ett återkommande försök att "tala" om det reala i den individuella upplevelsen genom någon form av symboliskt uttryck. Därmed är upprepningen den form genom vilken det reala manifesterar sig, såsom traumat, såret, symptomet. Det reala kan även jämföras med "tinget i sig", som vi aldrig kan närma oss oförmedlat. Den symboliska ordningen kan ses som ett nätverk som spänner över det reala med det omedvetna som en förenande länk. Genom det symboliska försöker vi närma oss det reala, men samtidigt gör symbolens alienerande effekt och de ständiga förskjutningarna som gör att vi förlorar oss i språkets återvändsgränder detta omöjligt. Det reala är enligt Lacan också döden, men inte som en avslutning av individens liv utan som den gräns för subjektet som Heidegger avser när han talar om en ovillkorlig, oöverskådlig och för subjektet obestämbar möjlighet, avslutningen på historien (Lacan, 1953).

Det reala kan ändå erfaras till exempel genom det Lacan kallar för *jouissance* och som på svenska ibland översätts till njutande (i vissa fall görs en distinktion gentemot begreppet

njutning, plaisir, i denna text tänker jag dock inte skilja på dessa). Jouissancen som ett uttryck för det reala är också ett uttryck för dödsdriften och rör sig hela tiden på gränsen mellan smärta och njutning. Man kan betrakta det hysteriska symptomet och orgasmen som två sidor av jouissancen; i det hysteriska symptomet är njutandet omedvetet och smärtan medveten, medan orgasmen består i att förtränga smärtan och uppleva njutandet medvetet. Jouissance är inte det samma som njutning vid tillfredsställelse av ett behov, utan en slags kompensation som uppstår inför omöjligheten att tillfredsställa våra krav och begär och leva med det reala. Om man istället kan se och lära sig leva med sitt begär, försvinner behovet av att kompensera genom det njutande som är förknippat med att upprepa symptomet (Hill, 1999).

3 Illusioner utan ägare och lekens subversiva njutning

I detta kapitel presenterar jag närmare Pfallers (2014) begrepp "illusioner utan ägare", som beskriver en speciell typ av relation mellan ett subjekt och en illusion genom vilken leken blir möjlig. Nedan presenteras Pfallers syn på hur hans uppfattning om illusionen skiljer sig från de frågeställningar som traditionellt brukar förknippas med illusionens problem. Ett vanligt antagande är t.ex. att varje illusion måste ha ett subjekt, som tror på just den illusionen. Vi kan känna igen många sådana illusioner som vi inte själva tror på, men som vi antar att någon annan måste tro på. Däremot är det inte alltid det går att hitta en sådan "troende" person någonstans, och enligt Pfaller behöver en sådan inte heller existera för att illusionen ska upprätthållas.

Ett annat vanligt antagande är att verklig kunskap motverkar eller upphäver illusioner - när vi väl vet hur något verkligen förhåller sig, behöver vi inte längre tro på illusionen. Men med illusioner utan ägare tycks det förhålla sig tvärtom. Det är precis tillgången till kunskap som motsäger illusionen som gör det möjligt att upprätthålla illusionen. Som exempel lyfter Pfaller fram tendensen hos många människor att bli arga på sina datorer när de strular. Om vi verkligen trodde att tangentbordet kunde känna, tänka och bättra sig så skulle vi knappast drämma till det med knytnäven. Det är endast för att vi vet att det inte förhåller sig så, att det är fråga om en illusion, som vi kan bete oss på detta vis. Ett tredje vanligt antagande är att ju mer vi tror på en illusion, desto mer inflytande har den över vårt handlande. Men när det gäller illusioner utan ägare tycks det återigen förhålla sig tvärtom: ju mindre subjektet erkänner aktivt "ägarskap" till sin illusion, desto mer tvångsmässigt handlar subjektet i

enlighet med illusionen. Som exempel lyfter Pfaller fram sport i jämförelse med religion: en troende katolik, som är stolt ägare till sin illusion, kan alltid kompensera om han missar en mässa genom att gå till en annan mässa, medan en fotbollssupporter absolut måste se matchen i realtid.

Ett fjärde vanligt antagande, som har en lång filosofisk tradition bakom sig, är att vi kan övervinna illusioner genom att upptäcka och ifrågasätta dem. Här finns en premiss som säger att vi kan veta två saker: dels hur saker och ting ter sig, och dels hur de verkligen är. Det gäller då bara att systematiskt plocka isär de illusioner som har att göra med hur tingen ter sig, för att sedan förstå hur tingen verkligen är. Antagandet är alltså att innehållet i uppfattningen ska vara klart och manifest; det är endast dess sanningsvärde som behöver sättas i fråga. Pfaller menar dock att det finns illusioner där strukturen är den omvända: vi är fullt medvetna om deras sanningsvärde (att de inte är sanna), men vi har mycket dunkla eller obefintliga begrepp om deras innehåll och inverkan på vårt handlande. Vi kan alltså ha en fullt rimlig och sann bild av verkligheten, men samtidigt vara omedvetna om att vi också har en annan bild, som vi agerar i enlighet med. Ett femte vanligt antagande är att varje illusion måste ha ett specifikt innehåll, som ska gå att identifiera, som t.ex. en troemp-de-l'oei -målning. Men många av de sätt som illusioner manifesterar sig på tycks sakna en sådan tydlig bild. Vi kan alltså ha en illusion av något, utan att ens veta exakt vad illusionen gäller.

Kriterierna för den typ av illusioner som Pfaller undersöker är att de 1) inte tycks ha en ägare 2) inte upphävs av kunskap 3) manifesteras i form av kompulsioner 4) ofta förblir oupptäckta 5) tycks vara utan innehåll. Pfaller menar att detta ställer oss inför en rad teoretiska problem, som på olika sätt har att göra med upplysningsprojektet. Vi måste fråga oss på nytt vad det innebär att göra sig kvitt illusioner genom insikt. Det filosofiska arbetet handlar oftare om illusioners innehåll och det finns sällan en djupgående förståelse av formens betydelse. T.ex. har forskare frågat sig huruvida grekerna verkligen trodde på sin mytologi. Kan man tro bara lite grann, eller på två olika, sinsemellan motstridiga saker? På grund av fokuset på innehåll (vad man tror på) istället för form (hur man tror), har många tidigare dragit slutsatsen att skillnaderna mellan olika epoker eller kulturer beror på att innehållet i de sanningar man tror på varierar. Detta leder till en slags relativistisk återvändsgränd när det gäller sanningens relation till illusionerna; om man utgår från att det är just innehållet som varierar, och att det

finns bara ett sätt att tro på illusioner, så blir det omöjligt att undersöka hur de olika innehållen förhåller sig till varandra och till sanningen.

Enligt Pfaller är det för antiken typiskt med en mer distanserad form av illusioner, d.v.s. illusioner utan ägare, medan moderniteten uppfattar dessa illusioner specifikt som föremål för personlig identifikation, d.v.s. subjektiva illusioner. (s. 8):

“The same content can therefore be believed in, in one form (the ironic distance of antiquity) and then in another (the respectful appropriation of the nineteenth-century scholar)” (s. 8).

Enligt Pfaller finns det ingen korrelation mellan en illusions innehåll och dess form, vilket betyder att det inte alls är nödvändigt att utgå från att olika epoker tror på det innehåll de själva producerar och inte på annat. Därmed kan man nå den förbluffande slutsatsen att 1800-talsforskarna tror mera på grekernas gudar än vad grekerna någonsin trodde på dem. Enligt Pfaller finns det en historisk brytpunkt då den form av illusioner som var dominerande under antiken, d.v.s. illusioner till vilka subjekten behöll en ironisk distans genom att veta bättre, övergår i en annan typ av illusioner som blir identifierade med subjekten och tar formen av personliga övertygelser.

Pfaller menar att hela Nietzsches filosofi kan förstås som ett sätt att identifiera denna brytpunkt och belysa den utveckling genom vilken den egna personliga illusionen har kommit att förknippas med sanning. För Nietzsche är denna sanningens historiska utveckling också moralens genealogi. Det är också denna koppling mellan sanning och moral, som gör det besvärligt att förstå skillnaden mellan att tro på något “helt och fullt” och att tro på något “bara lite”. Problemet med att förstå hur man trodde på antikens gudar har mindre att göra med epistemologi och mer att göra med moral. Antikens gudar kan helt enkelt idag betraktas som klart underkända identifikationsobjekt ur en moralisk synvinkel. Men enligt Pfaller var den antika kulturen inte beroende av att upprätthålla sådana moraliska ideal som kräver personlig identifikation. Pfaller frågar sig om det är möjligt att det kan existera kulturer som överlever utan moraliska ideal och utan krav på personlig identifikation med sådana ideal. Den postmoderna tesen, att alla tror på “sin grej”, reser ett epistemologiskt hinder för utforskning av andra frågor. Kan man även tro på någon annans “grej”? Kan man klara sig utan att tro på något alls?

3.1 Två former av illusioner: tro och övertygelse

Som teoretisk utgångspunkt för att utforska skillnaden mellan olika former av illusioner väljer Pfaller Octave Mannonis vidareutveckling av Freuds texter om fetischism och förnekelse. Det som Freud förstod som ett problem specifikt för sexuell fetischism visar Mannoni att hör till vardagslivets patologi och genomsyrar även det vi uppfattar som normala och alldagliga fenomen. Jag kommer i detta kapitel att inledningsvis kort presentera Mannonis text för att sedan redogöra för Pfallers vidareutveckling. Mannoni (2019) beskriver i sin text "Jag vet mycket väl, men ändå..." problemen med att skilja mellan tro och icke-tro, och den psykoanalytiska teorins bristfälliga förståelse av trosföreställningar. Han nämner till exempel etnografernas rapporter om riter där masker används; ofta uppger då informanterna att man förut trodde på maskerna, vilket uppfattas som ett uttryck för en upplysningsprocess av något slag. Men det finns egentligen ingen orsak att tro att en sådan "naiv troende" någonsin faktiskt har behövt existera. Istället kan man tänka sig att ritualen från början har hänvisat till ett obestämt "förut". Samma sak upprepar sig enligt Mannoni när det gäller trollkonster, som vi kräver att ska utföras perfekt utan att vi vet vem som egentligen ska luras. Ett annat exempel är fenomenet teater, där vissa aspekter är specifikt ägnade att vilseleda en fantiserad naiv eller godtrogen åskådare.

Mannoni konstaterar att även om Freud inte bemödade sig att direkt förklara vad sådana trosföreställningar handlar om, så hittar man en möjlighet att tolka denna struktur i Freuds text om fetischism. I denna utvecklar Freud närmare begreppet Verleugnung, som kan översättas till förnekande, förnekelse eller avvisande. Fetischismen är enligt Freuds text en följd av att barnet konfronterats med det faktum att modern inte har någon penis, men förnekar denna insikt och på det viset bevarar tron på en moderlig fallos. Det är alltså en struktur som uppstår vid en konfrontation mellan en önskan ("alla har penis") och verkligheten ("mamma har ingen penis"), där barnet å ena sidan anammar en attityd som stämmer med de verkliga förhållandena men å andra sidan håller fast vid en attityd som är i enlighet med den ursprungliga önskan.

Mannoni (2019) påpekar att det är viktigt att skilja ett sådant förnekande från bortträngning, som är ett annorlunda fenomen. Mannoni jämför detta med en av fallbeskrivningarna i Freuds text Verneinung från 1925: Freud frågar patienten vem personen i hans dröm kan vara, och patienten insisterar på att det i alla fall inte är hans mor. I detta fall är det inte fråga om

Verleugnung, eftersom bortträngningen gör att endast en verklighet ter sig möjligt för analysanden och han förblir omedveten om motsatsen till det han yttrar:

”Satsen ’jag är helt säker på att det inte är min mor’ har inget behov av något ’men ändå’, eftersom satsen ’det är min mor’ förblir bortträngd – och just på ett sådant sätt att bortträngningen består efter negeringen. Och i ett sådant fall talar man om vetande och inte om tro. Eller om man så vill, ingen verklighet är direkt eller indirekt satt på spel.” (s. 70)

I fall av förnekande i form av Verleugnung har vi alltså inte att göra med något bortträngt, utan med en situation där både tron och det bättre vetandet finns närvarande sida vid sida. Istället för att ge upphov till bortträngt tankeinnehåll eller affekt leder förnekandet till en slags klyvning av jaget, en splittring i hållningen till verkligheten. Mannoni beskriver trosföreställningar på följande vis:

”Låt oss för ögonblicket endast lägga märke till att en trosföreställning kan bevaras utan subjektets egen vetskap. I analysen kan vi ofta lägga märke till hur oväntade reaktioner och uttryck avslöjar irrationella trosföreställningar, ’vidskepligheter’ som inte är medvetna men inte heller bortträngda, och som vi inte kan göra manifesta genom att besegra ett försvar; de är snarare undflyende, formlösa, ogripbara, och det beror på att man sätter upp dem på nästans räkning [...] Ingen tror på sådant – och ändå gör alla det. Det är som om vi levde i en värld där trosföreställningar flyter omkring vilka ingen synbarligen skulle medge att han tror på. *Man* tror på dem.” (s. 77-78).

Mannoni anger en slags generell ”formel” för förnekandet, nämligen: ”Jag vet mycket väl, men ändå”. Fetischisten lägger inte till något ”men ändå...”, eftersom detta för honom ersätts av just fetischen. Neurotikern säger inte heller ”men ändå...” rakt ut, utan uttrycker det på andra sätt. Detta åskådliggörs av Mannoni genom Freuds fallbeskrivning av en patient som mottog en spådom om att hans svåger skulle dö av matförgiftning. Trots att spådomen inte slog in gav den patienten en egendomlig känsla av tillfredsställelse, som enligt Mannoni kan förklaras med just att förnekelse har ägt rum. Patienten vet mycket väl att svågern de facto inte dog, men tycker ändå att spådomen var fantastisk (s. 67-69). Pfaller (2014) sammanfattar

på denna punkt Mannonis tes på följande vis: vi har att göra med ett vetande som motsäger en illusion, kopplat till en libidinal fixering vid denna illusion.

Mannoni konstaterar att man bör skilja på olika trosföreställningar, och gör en distinktion mellan vad han kallar religiös övertygelse (foi) och tro (croyance). Religiös övertygelse är enligt Mannoni uppblandad med tro, men gör anspråk som går utöver tron. Därmed trodde t.ex. judarna på många gudar, men ”sparade sin religiösa övertygelse till att omfatta endast en” (s. 71). Mannoni frågar sig vad det är för tro som tillåter judarna i detta sammanhang att tro på t.ex. Baals existens utan att tillbe honom. Pfaller sammanfattar Mannonis tes som att denna tro möjliggör att samtidigt överge och hålla fast vid en övertygelse, utan att uppleva sig själv vara ”ett med” denna övertygelse. Här föreligger vissa översättningsrelaterade svårigheter; enligt Pfaller ligger franskans croyance någonstans mellan orden foi och superstition (vidskeplighet). Både tyskan och svenskan saknar begrepp som helt skulle motsvara dessa, och enligt översättaren (Nilsson 2019, s. 177) är tro en problematisk term eftersom den i svenska språket har religiösa konnotationer som franskans croyance och engelskans belief saknar. I enlighet med den svenska översättningen som här refereras använder jag ändå i denna text begreppet tro som synonymt med croyance och övertygelse som synonymt med foi.

Enligt Pfaller har både Kant och Spinoza tidigare gjort liknande upptäckter beträffande kunskapens förhållande till illusioner, men Mannoni avslöjar på ett nytt sätt deras paradoxala relation. Enligt Pfaller är orsaken till att det inte går att hitta någon faktisk bärare av sådana illusioner just det, att det inte finns någon som inte skulle ha kunskap som motsäger illusionen. (2014, s. 43). Utgående från Mannoni definierar Pfaller tro (belief/croyance) som en illusion som för det första existerar endast i samband med ett ”bättre vetande” som motsäger illusionen, för det andra tillskrivs andra än subjektet själv då den blir medveten för subjektet, och för det tredje ofta är omedveten för subjektet (subjektet tänker inte medvetet på vare sig illusionens innehåll eller på att det finns en illusion närvarande)

Övertygelsen (faith/foi) i sin tur är en form av illusion som bäraren ofta öppet redogör för och erkänner ägarskap till, t.ex. religiösa och ideologiska övertygelser. För sådana illusioner gäller det att bäraren av illusionen ofta har en klar och tydlig bild av vad de eftersträvar, och när de uppnår de ideal som illusionen föreskriver uppstår en känsla av triumf. (Pfaller 2014, s. 44-45). Pfaller noterar att Mannonis resonemang om trons och övertygelsens förhållande till t.ex. polyteism och monoteism inte nödvändigtvis handlar om en historisk eller kulturell skillnad,

utan olika sätt att svara på två olika slags frågor, som kan existera inom en och samma religion eller kultur. Då det gäller studiet av olika kulturer i förhållande till varandra formulerar Pfaller utgående från Mannoni två teser: det som anses vara övertygelser hos "ociviliserade" kulturer är egentligen vidskepelse eller tro, och "civiliserade", övertygelsebaserade kulturer opererar även de med vidskepelse som de inte vidkänns.

Många teoretiker begår alltså misstaget att förbise sin egen vidskepelse och samtidigt betrakta en främmande kulturs vidskepelse som övertygelse. Enligt Pfaller leder denna förskjutning dessutom till en inkorrekt historisk medvetenhet, eftersom man kan missta sig och tro att former av tro utgör tidiga eller mer primitiva former eller förstadier av övertygelse. På så vis kan man få en missvisande uppfattning av att det har skett en upplysningsprocess i fråga om tro kontra vetande: uppfattningen att förr trodde människor mer och visste mindre, men nu vet vi mer och tror mindre. Om vi utgår från Mannonis teori så blir utvecklingen den motsatta: människor förr trodde mindre, inte mer. Om vi utgår från exemplet med maskerna, så kan denna ritual å ena sidan existera i form av tro (som egentligen är en icke-tro) utan att kompenseras av andra former av trosföreställningar. Om ritualen å andra sidan existerar i en kontext av övertygelse, så kommer sig skepticismen mot maskerna ur det faktum att det finns något annat objekt för "verklig" övertygelse, som får ritualen att te sig ovärdig i jämförelse med denna. Pfaller formulerar det på följande sätt:

"Earlier", not only did people not believe in the masks, but they also did not possess any other belief (in the sense of a faith). "Today", on the contrary, the apparent disbelief in masks seems to have been bought at the price of being subjected to another faith - and beyond that, having to subject other cultures to a belief in the masks as their faith" (s. 62)

Enligt Pfaller skiljer sig alltså trosbaserade system från övertygelsebaserade system när det gäller förmågan att ackomodera eller tolerera också andra former av tro; medan trosbaserade system är mindre aggressiva eller dogmatiska gentemot andra former, ingår det tvärtom i övertygelsebaserade system att vara såväl dogmatiska som aggressiva. Pfaller strävar efter att förstå hur den historiska och ideologiska utvecklingen mot mer dogmatiska och aggressiva övertygelsekulturer gått till. Han lyfter fram att tesen om en civilisationsprocess i västvärlden har att göra med den s.k. civiliserade kulturens självbild och ett härmed förknippat,

teoribaserat självbedrägeri, mer än med en verklig historisk förändring. Det vi behöver titta på är alltså följande fråga:

“When the counter-evidence is so astonishingly obvious, how do certain cultures arrive at the idea that a ‘civilizing process’ underlies them, thanks to which they have arrived at a greater control of their drives than others?” (s. 69).

Pfallers eget svar på denna fråga är att övertygelsekulturer, särskilt sådana som anser sig själva vara civiliserade, har utvecklat en unik förmåga att utvinna självförtroende ur sina illusioner. Där illusionerna till sina valenser är mer eller mindre neutrala för subjektet i trosbaserade system, och närmast existerar för den andra, blir illusionerna i övertygelsebaserade system källor till personlig självkänsla. Idén om att vara civiliserad är just ett uttryck för en sådan form av illusion. Detta är också en av orsakerna till föraktet som riktas mot formen för tro; för att de övertygelsebaserade systemen ska framstå som överlägsna krävs det en underlägsen motpart, en definition av det oönskade. Eftersom förhållningssättet gentemot tron bygger på behovet att underhålla ett visst självförtroende, och inte behov av kunskap, blir bilden av tron även falsk.

Pfaller menar att inte bara studiet av kulturer eller religioner som uppvisar denna klyvning, utan att den är symptomatisk och i högsta grad central även för filosofins historia. Han frågar sig varför Blaise Pascal i mitten av 1600-talet kunde göra iakttagelsen att det är ritualernas praktik som producerar den sanna kristna tron, medan det tycks otänkbart att Immanuel Kant skulle ha kommit till en liknande slutsats (s. 71). Enligt Pfaller har detta att göra med ett missförstånd beträffande uppfattningar om autenticitet; t.ex. uppfattar Kant det kategoriska imperativet som autentiskt delvis på grund av dess tvingande och ovillkorliga karaktär. Men denna pliktens ovillkorlighet eller ogenomtränglighet kan också betraktas på samma sätt som tabut för stammen, där imperativets styrka tyder på en grundläggande ambivalens. Enligt Pfaller finns det i inom filosofin tabun eller imperativ, som indikerar att en ambivalens är närvarande och som endast tycks kunna dekonstrueras med hjälp av en teori som kan analysera denna ambivalens. En sådan teori är t.ex. psykoanalysen. När det gäller olika former av ideal gällande tro och vetande kan vi förstå dem endast genom att undersöka deras libido-ekonomiska förutsättningar, d.v.s. vi måste förstå på vilka sätt de olika formerna av tro och de olika illusionerna blir libidinalt investerade av subjekt. För detta syfte använder Pfaller sig av Huizingas teori.

En viktig definitionsfråga i Huizingas teori är att leken snarare utgör ett slags mentalt tillstånd eller attityd än en viss typ av situation (s. 80). Pfaller sammanfattar Huizingas kriterier för detta mentala tillstånd som består av:

- 1) en illusion
- 2) ett anspråk på att genomskåda denna illusion och
- 3) det härav resulterande "heliga allvaret" (sacred seriousness)

Ett samtidigt uppfyllande av dessa kriterier kallar Huizinga för den ludiska sfären (the ludic sphere). Enligt Pfaller kan vi ofrivilligt falla in i denna ludiska sfär i vår vardag. Han lyfter fram hur nästan alla t.ex. någon gång blivit arga på och kanske skrikit åt ett livlöst föremål. När vi gör sådana saker så uppfattar vi inte det som att vi har en genuin tro på att föremålet är levande, utan som att vi ofrivilligt har fallit in i leken. (s. 97). Pfaller hittar flera exempel på hur vi kan utöva sådan slags ofrivillig men tvingande lek eller magi i vår vardag. Ett tvångsmässigt samlande på böcker kan t.ex. befria en från att behöva läsa böckerna. Ett annat exempel är forskaren eller studenten, som kopierar en bok med kopieringsmaskin och upplever en lättnad över att maskinen nu "läst" boken åt honom. Ett tredje exempel är tendensen att spela in program som man kanske aldrig tänker titta på, där man ändå erfar en indirekt njutning av att maskinen nu upplevt programmen för vår räkning. I alla dessa fall är det fråga om illusioner utan ägare (ingen tror verkligen att en maskin kan njuta för oss), d.v.s. uttryck för tro som möjliggör en delegering av njutning och ett inträde i den ludiska sfären. Som Huizinga konstaterat så härstammar ordet illusion från början från ordet lek (latinets ludus). Men Huizingas radikala slutsats är enligt Pfaller i detta sammanhang att det faktiskt är endast när vi vet att leken är en illusion och inte verklighet, som vi kan fascineras av och dras med i leken (s. 91). Även små barn har förmågan att själva genomskåda lekens illusion och samtidigt delegera denna illusion till andra potentiella bärare, för vilka illusionen måste upprätthållas.

Klassiska teorier om lekens natur förutsätter även de att en illusion är involverad. Här betraktas illusionen som något som imiterar det verkliga livet. Leken består enligt dessa teorier således i att de som leker för en stund glömmer bort skillnaden mellan leken och verkligheten. Enligt denna modell riktas deltagarnas begär inte till själva fikionaliseringen eller presentationen som akt, utan till innehållet, det som fikionaliseras eller representeras. Enligt Huizingas teori däremot, så finns det ingen motsägelse mellan insikten att leken endast

är en lek, och ett starkt affektivt engagemang i leken - tvärtom tycks dessa förutsätta varandra. Detta är inte samma sak som någon slags postmodern relativism, där den som leker skulle ställa sig bortom sanningskriterier som sådana. (s. 93). Pfaller formulerar detta på följande sätt:

“In order to experience something as play, a player does not necessarily have to have true knowledge, but they must have a serious claim to it - a claim that they cannot simultaneously relativize with the play.” (s. 94).

På så vis fungerar leken enligt Pfaller på samma sätt som t.ex. tvivlet i Wittgensteins resonemang; för att kunna tvivla på något, måste man hålla något annat för säkert. Ett universellt tvivel är således omöjligt. På samma sätt konstaterar Huizinga att allt inte kan betraktas som lek, eftersom detta gör lekens begrepp omöjligt enligt hans definition. Idén att hela världen eller verkligheten egentligen är på lek är ändå ingen ovanlig tanke, utan tvärtom enligt Pfaller populär bland såväl asketiska kristna metafysiker som postmoderna (låtsas)hedonister, som snarare ingår i övertygelseparadigmet. Gemensamt för dessa är att avsaknaden av gränsen mellan lek och verklighet gör det omöjligt att utvinna någon njutning ur leken. (s. 94)

Pfaller lyfter framför allt fram två av Huizingas teser beträffande lekens natur: 1) lekens “heliga allvar” utgör själva kulturens ursprung och 2) leken tenderar att långsamt fjärmās från den kultur den gett upphov till (lekandets dialektik). Båda dessa frågor har ytterligare att göra med frågan om njutningen i leken, och vad som gör denna njutning möjlig. Pfaller konstaterar att det tycks finnas känslouttryck, som både till sin natur och sin intensitet, endast kan förekomma i sammanhang som uppfattas som lek. Utanför lekens sfär är de ovanliga eller mycket svagare. Om leken endast är en imitation av livet, som vissa andra lekteoretiker föreslår, så skulle det inte förklara imitationen kan framkalla starkare upplevelser än originalet. (s. 75). Huizingas teori motsäger de flesta andra teorier om den imitativa leken och tycks vara bättre lämpad för att beskriva just lekens affekter. Frågan om lekens försvinnande från kulturens områden är också en tes som många vardagliga observationer kan stöda. Det är ett fenomen som kan ha relevans både för den problematik en enskild människa tampas med i sitt liv och för en analys av en bredare kollektiv patologi.

3.2 Lekens relation till ambivalensens libidinala ekonomi

Vi har i de tidigare kapitlen sett hur subjektet kan förhålla sig till en illusion på olika sätt, och att dessa olika former för relationen mellan illusion och subjekt har väldigt olika konsekvenser för subjektet. Hur ska man till exempel förstå de olika sätt på vilket illusionerna kan producera lidande eller njutning? Enligt Pfaller opererar vi med två begrepp som är väsentligen identiska: Huizingas definition av lek och Mannonis definition av förnekelse och tro. All lek bygger på det mentala tillstånd som motsvaras av begreppet tro, och alla de fenomen där tro är inblandat visar sig också vara en form av lek. De affekter som leken möjliggör är enligt Pfaller symptomet par excellence på att en delegerad illusion är närvarande. För att förstå hur detta mentala tillstånd kan möjliggöra dessa affekter måste vi bättre förstå den libidinala ekonomin bakom det hela, som i sin tur bygger på en förståelse av ambivalens.

Enligt Pfaller gjorde Spinoza, långt före psykoanalysen, den viktiga upptäckten av ambivalensens betydelse genom att konstatera att kärlek som föregås av hat är intensivare än endast kärlek som sådan. Spinoza lyckas ändå inte helt och hållet enligt Pfaller förklara varför denna intensifiering är möjlig. Freuds innovation på detta område är att förklara hur vi kan upprätthålla en inre konflikt genom att den ena sidan av konflikten blir omedveten. Samtidigt betyder detta att konflikten i sin helhet blir omedveten, eftersom allt subjektet själv varseblir är den ena sidan och därmed inte upplever att det skulle finnas något som står i konflikt med den medvetna upplevelsen. Detta lägger grunden för all förståelse av ambivalens. Jag kommer därför här att göra en utvikning för att redogöra för de av Freuds teorier som är av avgörande betydelse för Pfaller.

Freud beskriver i sin fallstudie av den s.k. "råttmannen" kopplingen mellan en omedveten konflikt och olika tvångsmässiga symptom som uppstår till följd av denna. "Råttmannen" söker sig till Freud för sina starka tvångstankar, av vilka många på något sätt är relaterade till fadern som är avliden. Mannen beskriver stark rädsla för att något hemskt ska hända den kvinna som han älskar eller fadern, trots att fadern inte mera är i livet. Dessutom plågas han av skuld känslor och måste ofta uppsöka sin vän, som tillfälligt kan övertyga honom om att han inte är en brottsling. Mannen spårar dessa upplevelser till den nyfikenhet på barnflickornas kroppar som han upplevde som barn. Han hyste en stark önskan att se sin guvernant naken, men denna önskan följdes sedan av en rädsla för att något hemskt kunde hända. Freud sammanfattar det på följande vis:

”Den tvångsmässiga farhågan lyder alltså, härledd till sin ursprungliga form: ‘Om jag önskar se en kvinna naken måste min far dö.’ Den plågsamma affekten antar klart kusliga, vidskepliga nyanser och lägger grunden till den typ av impulser att göra något för att avvärja olyckan som senare slår igenom i form av skyddsåtgärder.” (s. 38).

Mannen berättar för Freud att han innan fadern dog under ett ögonblick tänkt på att faderns död och ett påföljande arv kunde göra det möjligt för honom att gifta sig med den kvinna han vill ha. Freud visar hur den motstridiga relationen till fadern är vad som både utlöser den tvångsmässiga rädslan och intensiteten i denna rädsla, genom att rädslan helt enkelt är en tidigare önskan som blivit bortträngd:

Jag svarar att det just är denna intensiva kärlek som är förutsättningen för det bortträngda hatet. Om det gällde personer som han inte brydde sig lika mycket om, skulle han säkert med lätthet lyckas hålla isär motiven för lagom sympati och antipati [...]” (s. 52)

Vi har alltså att göra med en inre konflikt där den ena sidan (t.ex. en viss önskan eller känsla) trängs bort och blir omedveten, så att den andra sidan (en rädsla som är en följd av den bortträngda önskan eller den motsatta känslan) upplevs med en intensitet som känns överväldigande och omöjlig att begripa. I situationer och relationer som saknar särskild betydelse för oss är konflikten inget större problem enligt Freud, då kan vi ”kosta på oss” att vara medvetna om att vi förhåller oss både positivt och negativt till något eller någon. Men för patienten ifråga var utgångspunkten ett skoningslöst krav på att uppleva endast kärlek för fadern, varför alla impulser som stred mot detta fick en förvrängd betydelse och en överväldigande intensitet genom bortträngning. Samma ambivalens och bortträngning av hat drabbar mannen i förhållande till kvinnan han älskar och leder till konstant obeslutsamhet; han känner sig tvingad att ta bort en sten så att hennes vagn inte ska välta, men lägger sedan tillbaka den och vet varken in eller ut. Freud explicerar:

”Den sortens tvångshandlingar som bygger på två moment, där det första upphävs av det andra, är ett mycket typiskt inslag vid tvångsneuros. Naturligtvis missförstås de av patientens medvetna tänkande och förses med en sekundär motivering - de rationaliseras. De måste i själva verket tolkas som ett uttryck för konflikten mellan två

nästan lika stora motsatta impulser, nämligen - enligt vad jag hittills kunnat utröna - alltid motsatsparet kärlek och hat.” (s. 62).

Pfaller betonar att Freuds syn på konflikten är radikalt olika beroende på om det är fråga om en medveten eller omedveten konflikt. När det gäller en medveten konflikt finns en tendens att ”subtrahera” t.ex. två motsatta känslor, så att jag kan förlåta någon jag tycker om för något orätt den personen gör eftersom min övervägande positiva känsla kompenserar den negativa känslan. Men när det gäller den omedvetna konflikten fungerar det på ett mycket annorlunda sätt – istället för att de motsatta känslorna skulle neutralisera eller kompensera varandra, så adderas deras intensitet så att den medvetna känslan upplevs ännu starkare. Pfaller påpekar att det inte är känsloupplevelsernas valens eller kvalitet i sig som avgör subjektets upplevelse, utan helt enkelt deras amplitud (“If the amplitude of stimulation is more decisive than its direction or quality, then it is easy to explain that the neurosis forms the negative of perversion...” (s. 102).) Som jag tolkar Pfaller på denna punkt så menar han att vi inte kan förstå subjektets problematik eller lidande bara genom att titta på de upplevda känslornas natur eller innehåll, utan det avgörande är deras intensitet som avslöjar vilken form den omedvetna konstellationen kan ha. Detta har implikationer för hur vi kan förstå tvångsmässighet: så länge det endast finns en positiv tendens att utföra en handling så förblir utförandet av handlingen ett föremål för fri vilja och den upplevs inte som nödvändig eller tvingad. En handling blir tvångsmässig däremot om det finns både negativa och positiva impulser som föreskriver den, eftersom den då utgör en kompromissformation i förhållande till den omedvetna konflikten mellan dessa impulser.

Denna typ av psykisk händelse är enligt Pfaller involverad i leken och det är detta som gör den så svår att motstå. Leken har helt enkelt förmågan att härbärgera den omedvetna konflikten på ett sätt som förstärker njutningen. Detta förklarar också varför en ökad kunskap endast förstärker vår affektiva bindning till illusionen och leken; den intellektuella distansering vi försöker åstadkomma utgör samtidigt ett förakt för själva illusionen i sig. Detta förakt, som bildar en affektivt laddad omedveten konflikt med lekens njutning, skapar ytterligare ambivalens, och ambivalensen i sin tur förstärker affekten (s. 104). Enligt Pfaller räcker detta förakt som omedvetet negativt substrat för manifest njutning, även om det också finns fenomen inom den ludiska sfären som istället förutsätter att det finns verkliga faror eller risker för lidande och t.o.m död involverat, såsom när ungdomar inte kan låta bli att tävla med

mopeder eller bilar. Det är alltså ofta just för att vi avfärdar leken som nonsens, något vi "egentligen" ser ner på och föraktar intellektuellt, som vi kan åstadkomma en ambivalens som stärker vår lustfyllda upplevelse. Pfaller ger också som exempel turisten som hela tiden fotograferar sevärdheter (s. 115): ytligt tycks det som om fotografierna tas av respekt och beundran för föremålet, och detta stämmer överens med den medvetna attityden. Men kompulsionen att hela tiden fotografera avslöjar att det även finns hat involverat: ett förakt för dessa stora sevärdheter som gör anspråk på min uppmärksamhet, och som jag kan leva ut genom att hålla upp kameran och ta bilder som gör dem små och som endast min kamera måste titta på.

Tanken om den omedvetna konflikten, som tar sig uttryck i symptomet, är också central när det gäller psykoanalysen som klinisk kontext – genom att gradvis göra konflikten mera medveten i analysen kan man minska dess amplitud och därmed de smärtsamma känslor som den upprätthåller. Om vi vill förstå hur det skulle vara möjligt att minska det lidande illusioner orsakar kommer vi dessutom in på en fråga som återigen har att göra med den moderna filosofins och psykologins självbild. Enligt Pfaller är ju kopplingen mellan kunskapen och illusionen paradoxal: för att kunna hänge sig åt illusionen fullt ut, krävs det faktiskt att subjektet har en kunskap som motsäger illusionen. I motsats till andra skolor inom t.ex. psykologin, som betonar ett fokus på att stärka just den "vetande" sidan av subjektet och därmed befria subjektet från illusionen, menar Pfaller utgående från Mannoni att en sådan intervention inte försvagar utan tvärtom förstärker illusionen. Mannoni (2019) sammanfattar detta på följande sätt:

"Man skulle kunna säga att psykologin före psykoanalysen endast önskade befatta sig med "jag vet mycket väl" och försökte göra sig av med "men ändå". En viss dubbelhet, ett vagt föregripande av jagklyvningen, kände man till, åtminstone sedan Paulus, men man hade, i förhållande till jagets enhetssträvande och moraliserande uppfattningar, bara lyckats göra det till något skamligt. Inte ens de psykoanalytiker som (ungefär som Paulus) tänkte sig att det var nödvändigt att stödja sig mot den bättre hälften föreställde sig att de genom att prioritera "jag vet mycket väl", skulle få bukt med "men ändå", eftersom det inte längre är möjligt från och med den stund den analytiska

situationen upprättats. Vi lägger märke till att det inte kan finnas något *men ändå* annat än som en följd av *jag vet mycket väl.*" (s. 69).

Vi kan alltså inte utplåna den ena sidan av ekvationen med hjälp av den andra, eftersom de i Mannonis formel ömsesidigt konstituerar varandra. Att endast fokusera på "jag vet mycket väl" leder alltså ingen vart. Inte bara saknar man i en sådan situation förutsättningar att komma till rätta med symptomets bakgrund, utan dessutom förstärker man den konflikt som producerar symptomet genom att öka dess affektiva amplitud. Ju mer energi man lägger ner på att motbevisa en illusion eller försöka stärka förnuftet hos subjektet, desto mer kommer man också att öka subjektets (omedvetna) förakt för illusionen och därmed den libidinala investeringen i samma illusion, så att de emotionella banden till illusionen blir ännu starkare.

Pfaller lyfter fram neurosen och perversionen som varandras spegelbilder när det gäller denna omedvetna konflikt. I den neurotiska eller kompulsiva symptombilden finns ett lidande som är medvetet, och som bygger på en omedveten njutning. Om jag till exempel utsätter mig för olika asketiska krav, som att avstå från sådant som är roligt eller njutningsfullt, kan jag samtidigt uppleva en njutningsfull känsla av t.ex. överlägsenhet. I den perversa strukturen däremot finns en omedveten smärta eller risk för smärta, som tar sig uttryck i en medveten njutning. Som exempel på den senare kan man t.ex. betrakta olika beroenden; Pfaller konstaterar att ingen väl någonsin har blivit beroende av frisk luft, medan många är beroende av att andas in farliga ångor. Beroenden och fixeringar fyller samma symboliska formel som leken ("jag vet mycket väl, men ändå...") men skiljer sig ändå från leken i och med att beroendet till varje pris måste levas ut, så att det för den beroende ersätter möjligheten att i egentlig mening leka eller fantisera. Det finns enligt Pfaller också en tendens att eftersträva den omedvetna konflikten snarare än att försöka lösa den. Rent libidinalt är en konflikt eller ambivalens alltid att föredra, eftersom den genererar starkare affekt; detta är orsaken till att njutningen i perversionen alltid kräver ett mått av självförakt. En entydigt positiv affekt kan inte nå samma affektiva styrka som en ambivalens uppnår (s. 162).

Bakgrunden till detta har enligt Pfaller att göra med en annan av Freuds innovationer, nämligen insikten om att människan har en begränsad mängd psykisk energi att hushålla med. Enligt Freud är det som når vårt medvetande i form av lidande eller njutning en avspeglning av en uppdämning eller frigörelse av psykisk energi. Denna psykiska energi relaterar i sin tur till Freuds libidobegrepp. Freuds syn på libidon varierar genom hans teoretiska arbeten men för

denna texts syften kan vi nöja oss med att konstatera att libidobegreppet i viss mening har att göra med hur vi kanaliserar nämnda psykiska energi. Man kan säga att vi riktar eller investerar libidot på olika sätt. Hos det alldeles lilla barnet står detet, med sitt överflöd av libidinal energi, direkt i förbindelse med objekten, medan den psykologiska utvecklings- och socialiseringsprocessen med tiden installerar olika uppdämningar och begränsningar som tvingar barnet att ge upp denna omedelbara väg till tillfredsställelse och ersätta den med internaliserade objekt som lägger grunden för jaget. (Freud, 1986, s. 185). Objektlibido övergår på detta sätt i narcissistisk libido, riktad mot det egna jaget.

Denna dialektik mellan egolibido och objektlibido är en av Pfallers utgångspunkter. Den innebär att subjektets libido kan riktas antingen mot yttre objekt eller mot det egna jaget. Eftersom vi inte har tillgång till en obegränsad mängd libido måste det ske någon form av avvägning mellan dessa två. Då vi relaterar till en illusion i form av tro är det fråga om objektlibido; vi upplever då föremålen för våra begär som laddade och som källor till njutning, utan att någon särskild uppfattning om ideal behöver vara närvarande. I motsats till detta kan vi också undandra libido från objekt och investera det i vårt ego. Vad som händer då enligt Pfaller är att glädje förvandlas till självförtroende ("joy turns into self-esteem", s. 204). Genom att försaka glädjen av t.ex. mat, sexuell tillfredsställelse eller bekvämlighet kan ge kan man alltså uppnå en ny sorts njutning i den respekt ens eget jag får åtnjuta. Freud noterar enligt Pfaller tydligt att gränsen mellan dessa former är permeabel och att de kan övergå i varandra. Men för att självförtroendet ska kunna ta sig själv på allvar, så att säga, är det kritiskt att maskera att det har sitt ursprung i dessa lustupplevelser som det indirekt bygger på:

"What is crucial for self-esteem, however, is to conceal its origins in happiness. Self-esteem proudly considers itself something different, something more precious than joy (for example, in the words of Kant, it considers itself 'disinterested pleasure', or even as something done out of 'duty' rather than 'inclination'). In principle, self-esteem must hide from itself as much as from others the realization that psychoanalysis has reached: that one and the same libidinal substance circulates between happiness and self-esteem, that both are formed from the same material. Self-esteem's strength and its inability to achieve happiness are equal products of this concealment: self-esteem not only finds it difficult to feel its happiness as happiness; in addition, it is often even

incapable of acknowledging itself as self-esteem. For that reason, as Spinoza noted, the pride of self-esteem often capsizes into dejection or envy.” (s. 205)

Då vårt begär och libido riktas inåt, mot vårt eget jag, uppnår vi en större upplevd permanens i de libidinala bindningarna, men förlorar förmågan till glädje och njutning. Här måste vi enligt Pfaller också vara noggranna med att skilja på jaget och idealjaget. Ego-libido handlar inte om sund självbevarelse, utan om att ”ladda” just en idealbild som inte tar någon som helst hänsyn till den verkliga personen. Det finns enligt Pfaller en tendens att föredra att eftersträva just sådant förknippat med denna idealbild; pliktkänsla, disciplin, moralisk överlägsenhet, självförtroende, istället för att eftersträva glädje eller lycka. Därmed kan man enligt Pfaller betrakta idealism som en av de största formerna av barbari. Också på detta sätt kör interventioner som strävar efter att stärka subjektets jag eller självkänsla i diket; istället för att möjliggöra en större frihet låser då subjektet fast sig vid att optimera ett ideal.

3.3 Askesens självupptagna lidande och lekens njutning

Enligt Pfaller kan hela samhällen och kulturer, som i för hög grad täcker över den trosbaserade strukturen med en övertygelsebaserad struktur, förlora sin förmåga att härleda njutning ur kulturell lek:

“Unrecognized belief corresponds with a failure to recognize pleasure; a culture that can no longer admit to its beliefs is also incapable of admitting to its experiences of pleasure. It experiences pleasure as unpleasurable, and can only draw pleasure from displeasure. For that reason, the failure to recognize belief - obscured as it is by faith - is equivalent to the incursion of ascetic ideals in these cultures.” (s. 193)

Pfaller lyfter fram att många av de fenomen vi kan urskilja idag tycks hänga samman med en sådan utveckling, där den främsta njutningen upplevs i det som manifest tycks vara lidande. Pfaller lyfter även fram Sennetts *The fall of public man* som ett verk som sätter fingret på samma tendens, genom att peka på hur vi går från att vara utifrån styrda till inifrån styrda och hur detta hänger ihop med en förlust av förmågan att njuta (s. 193). Pfaller identifierar det kollektiva njutandet, maskerat som lidande, som en slags asketiska affekter eller “sad passions”. (s. 194-195). Ett exempel som han lyfter fram är förbudet mot rökning som blivit allt allmänare. Dessa förbud gör det också möjligt för människor att uttrycka stark agitation

och irritation närhelst de ser någon överträda förbudet, även om det sker på ett så stort avstånd att de inte påverkas. De manifesta känslor som upplevs är äckel, förakt, beskyllningar och skuld - och intressant är enligt Pfaller att de upplevs som obehagliga medan deras intensitet på alla sätt antyder att de döljer även en njutning.

Pfaller lyfter fram Spinozas etik, ur vilken man kan härleda att problemet med lycka inte är ett ontologiskt utan ett epistemologiskt problem - lidande är inte avsaknad av njutning, utan en njutning som inte kan igenkännas som sådan (s. 196-197). Spinozas begrepp tristitia motsvarar Freuds begrepp neurotic unpleasure. En njutning som inte tillåts bli medveten hålls undan genom att förträngas, medan den medvetna upplevelsen är negativ. Därmed finns det en stark upplevelse av lidande eller smärta, samtidigt som det inte går att avstå från detta lidande eftersom det baserar sig på en njutning. Varje försök att bota det neurotiska subjektets lidande blir också ett hot mot denna njutning och något att försvara sig mot. Denna tendens att älska sitt eget lidande är också något som kan utspela sig på politikens arena, t.ex. när människor blir fanatiska anhängare av en politik som de facto missgynnar dem, något som enligt Pfaller även pekats ut av Deleuze och Guattari (s. 198).

Pfaller tar upp Foucaults teori om makt i denna kontext och jämför den med psykoanalytiska teorier såsom Reichs. Pfaller berör här även den fråga som utgör Foucault-Habermas-kontroversen, d.v.s. Hur ska vi kunna skilja reaktionära maktformer från icke-reaktionära maktformer? Hur ska vi kunna skilja mellan olika slag av makt, om vi underkänner möjligheten att formulera några kriterier, såsom i Foucaults teori? Enligt Pfaller kan Reichs teori här utgöra ett alternativ. Det kriterium Reich ställer upp i sin granskning av makt är frågan om huruvida repression har ägt rum. Det vill säga: har manifest njutning, som upplevs som njutning, ersatts av manifest lidande som upplevs som njutning? Om så har skett, är det ett tecken på att objektlibido nu omvandlats till egolibido, d.v.s. njutande och glädje har gett vika för en investering i självkänsla. Detta är enligt Pfaller kännetecknande för övertygelsebaserade system och de asketiska ideal de föreskriver (s. 203-204). Enligt Pfaller så är de höga moraliska ideal som övertygelsebaserade system föreskriver paradoxalt nog baserade på våra allra lägsta instinkter. Upplevelserna av pliktkänsla, disciplin och självförtroende som erhålls från denna moral är inte framsteg utan en regression. (s. 207). Om vi ska tro Spinoza, som deklarerade att lyckan är filosofins största fråga, så ser vi att det behövs ett teoretiskt grundarbete som ifrågasätter idealism och asketism (s. 208).

3.4 Leken som befrielse från de egna illusionerna

Freuds insikt om att det inte bara är tankar som kan vara otillgängliga för vårt medvetande utan att vi också kan uppleva en omedveten njutning som obehaglig utgör enligt Pfaller en förutsättning för att kunna undersöka en fråga som filosofin ofta förbigår, nämligen frågan om lycka. Han placerar frågan om lycka i centrum för många tidiga filosofier, särskilt skeptiker såsom Sextus Empiricus. Många antika filosofier, bland dem kynikerna, stoikerna, epikureerna och skeptikerna hade enligt Pfaller identifierat något som hänger ihop med Freuds upptäckt, nämligen att fantasin har förmågan att förvandla lycka, glädje och njutning till obehag (s. 215). Vad dessa filosofiska skolor ägnade sig åt var därmed att utveckla olika tekniker för att hindra fantasin från att åstadkomma detta. Det är enligt Pfaller inte fråga om asketiska tekniker, inte heller om att förhindra känsloupplevelser som sådana, utan just denna transformation från det behagliga till det obehagliga. Hur ska man då förstå dessa tekniker? Precis som för Spinoza handlar det för de antika skolorna om en syn på njutning som är epistemologisk och inte ontologisk – frågan är alltså inte om vi bör njuta eller inte, utan huruvida vi vet att vi njuter. Pfaller sammanfattar: "Pleasure is always there; the question is simply that of whether one succeeds in experiencing it as pleasurable." (s. 216). De respektive skolornas ideal - epoché, ataraxia, apati - ska enligt Pfaller inte förstås som något slags avdödande av alla affekter eller tomhet i själslivet, utan som sätt att behärska just fantasins förmåga att åstadkomma en så gott som oändlig mängd lidande (som inte nödvändigtvis korrelerar med den oundvikliga smärta livet i sig för med sig). Pfaller citerar Sextus Empiricus på denna punkt: den som utöver upplevelsen av smärta har en övertygelse om att smärtan är något ont fördubblar därmed sitt lidande – t.ex. kan den som bevittnar en operation svimma när han ser den första blodsdroppen, medan patienten uthärdar smärtan. Det centrala för dessa antika tänkare är enligt Pfaller inte att behärska njutningen som sådan, utan att behärska sin fantasi. Det filosofiska etoset beträffande måttlighet handlar också enligt Pfaller om denna aspekt. De antika dygder som Foucault lyfter fram i sin teori om självdisciplinering, såsom självbehärskning och måttlighet, menar Pfaller att attribueras på ett felaktigt sätt till de försokratiska skolorna. Pfaller sammanfattar:

"For the Cyreneans, Cynics, Stoics, Epicureans and Pyrrhonians, the idea was never mastery of the self, but instead the control of imagination. If the term 'mastery' is understood as self-mastery, as Foucault implies, and is related to

two parts of the same soul – for example, in accordance with Plato’s picture of the chariot drawn by dissimilar horses – then this misses the way in which the crucial question of a philosophy of happiness has to be approached; it even leads to betting on the wrong horse. In no way do the philosophies of happiness mean to say that the nobler horse must exercise control over the unruly one. On the contrary, what must be fought against is precisely the illusion that such a noble horse exists and deserves to be supported in its claim to mastery. For all imagination is, as we have seen, ultimately the illusion of such a noble horse, an ideal ego. For this reason, in the view of the ancient philosophies of happiness, it is necessary to proceed against imagination: for every imagination transforms pleasure in to displeasure in that it subjects it to an ideal and attempts to accumulate it at this psychic location. Pace Foucault, for the ancient philosophies of happiness, control never meant self-mastery, but instead always control over imagination – including mastery over the fabrication of fictions of oneself. And moderation is a tempering of the desire to be something better.” (s. 220-221).

Det vi ska ”botas” från för att kunna leva ett gott liv är alltså varken njutningar, lidanden, passioner som sådana, utan de anspråk vår fantasi börjar göra gällande dessa. T.ex. kan vi bli frestade att vilja förlänga, skjuta upp, optimera eller förhindra olika sinness tillstånd för att uppfylla ett visst ideal vi förknippar med vårt eget jag. I så fall behöver vi enligt Pfaller hjälp med att kontrollera denna fantasi, inte med att kontrollera dess objekt. Pfaller kommer med ett annat exempel hämtat från stoikern Epiktetus, som lugnar en passagerare på ett skepp i en häftig storm genom att konstatera att hans skräck för det skummande havet inte står i proportion till det faktum att det inte skulle krävas mer än en kvarts liter vatten för att dränka honom (s. 222). Pfaller frågar sig varför detta kan trösta någon och konstaterar att det centrala är just passagerarens narcissistiska fantasi om att tvingas till den omöjliga uppgiften att svälja ett helt hav. Den intensiva fasa och lidande han upplever när han tittar på det stormande havet härstammar inte från objektet för rädslan, utan är ett uttryck för den dolda narcissistiska njutning som finns i den tragiska hjältens självbild.

Enligt Pfaller utgör illusionen utan ägare grunden för olika lyckotekniker (”techniques of happiness”, s. 223) som baserar sig just på att de befriar oss från våra subjektiva, självcentrerade illusioner:

”With the help of the illusion of the other, it is possible to elude the unhappiness that is caused by imagination. Through techniques that rest on the principle of the suspended illusion, it is possible to oust unpleasurable states deriving from imagination and the reference to an ideal ego. The illusion of the other functions thereby as more than just an alternative ideological principle alongside that of belief: it is *the principle of dismantling* those unpleasurable tensions caused by imagination – the illusion in the form of faith.” (s. 223).

Som ett konkret exempel nämner Pfaller Blaise Pascals filosofiska interventioner när det gäller fallet med en olycklig agnostiker. Agnostikern inbillar sig att lyckan är något som kan äga rum längre fram, när han har lyckats hitta de bevis han vill ha för att kunna bli helt övertygad om Guds existens. Men Pascal identifierar att denna fråga inte alls har med förnuftet att göra, utan med affekter. Agnostikern kan inte förmå sig att tro, eftersom han i hemlighet är nöjd med bilden av sig själv som någon som inte kan tro. Lösningen blir därmed enligt Pascal inte att öka agnostikerns kunskap eller hitta bättre bevis, utan att minska kunskapens roll i hans liv och helt enkelt bete sig som om han trodde, genom att gå till mässan och ta av vigvattnet (Pfaller ser ritualer, vare sig de är religiösa till sin natur eller helt areligiösa, som exempel på just en delegerad illusion). Agnostikern som vill kunna tro måste inte fördjupa sig utan tvärtom öva sig på att vara mer ytlig i sin tro. På samma sätt kan det symboliska, lekfulla befria oss även från andra subjektiva illusioner genom att vi löser upp den affektiva knuten bakom illusionens form:

”Since it is affect that closes thinking, and misconceives its own, heteronomous, affect-serving function, affect is the only thing that can reopen thought. The affect contained in pride must be released; the pleasure of self-esteem, which is experienced as displeasure, must be transformed into another form of pleasure that can be experienced pleurably. That is possible through play – for example, through the game of ‘acting as if one believes’. Because play is always a ‘senseless’, ‘foolish’ game, and because its practice contains a moment of self-contempt, it is a means of releasing an excess of ‘sense’ and self-esteem – while also inducing a ‘dumbing-down’ in the sense that Pascal implied.” (s. 226)

Pascals intervention kan enligt Pfaller betraktas som en slags terapeutiska råd, eftersom han främst ser t.ex. de religiösa resonemangen som underställda frågan om lycka snarare än frågan om kunskap. Pfaller nämner även psykodramat som ett exempel på lekens potential

att förändra människors liv. Pfaller går ändå inte närmare in på leken inom en terapeutisk eller psykoanalytisk kontext. Men Mannoni har intressant nog i sin text ett exempel hämtat ur sin egen kliniska praktik på den lekattityd som Pfaller betraktar som synonym med begreppet tro. Mannoni återger hur ett missförstånd gjorde honom uppmärksam på tillfredsställelsen förknippad med förnekelse; det hade skett en förväxling mellan två namn så att Mannoni trodde sig ha bjudit in sin goda vän på aperitif, men istället var det en av hans patienter som kom in genom dörren. Mannoni själv låtsas i denna situation inte om misstaget, utan visar patienten som vanligt till divanen. Patienten däremot finner ett visst behag i situationen, även om han förstår att det skett någon form av misstag:

”Efter en stunds tystnad nämnde han med ett tonfall som lät ganska tillfreds: ‘Jag visste mycket väl att det var ett skämt det där med aperitifen. Men ändå är jag väldigt nöjd.’ Och sedan, nästan på en gång: ‘Speciellt eftersom min fru tror på det.’ Sådana ord kan te sig förbluffande. I det ögonblicket förvånade de mig mycket, men även jag kände mig mycket nöjd, vilket var olyckligt av andra anledningar. Mina farhågor var, naturligt nog, snarare av teknisk karaktär, och jag noterade med tillfredsställelse att patienten mycket tillförlitligt åter hade fallit in i den korrekta psykoanalytiska hållningen, vilket formeln ‘Jag vet mycket väl... men ändå...’ räckte för att garantera.” (s. 80)

Mannoni finner i denna händelse ett exempel på den tidigare nämnda förnekelsen där ”tron fortsätter efter förnekandet” (s. 82); Mannonis eget misstag och patientens hustrus insisterande understöder enligt Mannoni en trosföreställning som hänger ihop med patientens önskan att bli inviterad, och gör att patienten samtidigt inser att han inte är inviterad men känner sig som om han trots allt blivit det. Mannoni gör här en utsaga om vad psykoanalys faktiskt handlar om, och därtill hur den skiljer sig från övriga former av psykologi och psykiatri. Patienten, menar han i citatet ovan, intar den korrekta psykoanalytiska hållningen just i sitt förnekande som tillåter trosföreställningen och den därmed förknippade önskeuppfyllelsens tillfredsställelse att leva kvar. Han själv, däremot, retirerar från denna position och finner först patientens tillfredsställelse som obekväm – helst vill han endast vidkännas ”jag vet mycket väl”, och inte ”men ändå” i denna situation:

”Själv fann jag min patients belåtenhet i det ögonblick då han ‘visste mycket väl’ alltför absurd. På detta sätt återföll jag till psykologernas och psykiatrikernas

position som den såg ut före psykoanalysen. Efter mitt misstag hade min patient förblivit i analysandens position, det var jag själv som hade flyttats från min position som analytiker! Patienten själv övergav trosföreställningen att ha skulle ha blivit inbjuden; men han hade en godtrogen hustru som förenklade saker och ting för honom, och det stannade tillräckligt med tro kvar i honom, i annan form, för att han skulle förbli utomordentligt nöjd. Jag själv, som hamnat vid sidan av min riktiga position, hade önskat att saken var över, eftersom jag aldrig trodde mig ha bjudit in honom. Detta har lärt mig mycket om den inre hållning som man bör anta efter ett misstag eller ett oväntat tillbud; det är hos analytikern och inte hos analysanden som man skall söka efter konsekvenserna. För att presentera sakerna på ett ytligt sätt, så hade patienten verkligen blivit inbjuden, åtminstone i sin hustrus ögon. Men man måste tillägga att han mycket väl, som han uttryckte det, förstod att det var ett skämt: följaktligen tjänar denna ytliga förklaring inte någonting till. Det är kort sagt nödvändigt att tron överlever vederläggningen även om den blir ogripbar och man inte kan se någonting annat än de helt och hållet paradoxala efterverkningarna av den.” (s. 83)

Mannoni knyter alltså den genomsådade tron – vad Pfaller menar är synonymt med leksfären – till vad han kallar den korrekta psykoanalytiska positionen, medan varje strävan att avfärda ”men ändå” leder till en bristfällig förståelse av fenomenet och ett avsteg från den psykoanalytiska hållningen. Med Pfallers ord kunde vi säga att Mannoni identifierar psykoanalysen som praktik med tron och därmed leken. I följande kapitel kommer jag närmare att presentera Winnicotts syn på psykoanalysen, som han i stort sett hävdar att är just en form av lek.

4 Att leka tillsammans

En av de psykoanalytiska teoretiker som starkast fört fram sambandet mellan psykoanalys och lek är Donald Winnicott, vars insikter bygger på psykoterapeutiskt och psykoanalytiskt arbete med barn och deras familjer. Winnicott utgår från Klein, men konstaterar att hon alltför mycket betraktar leken som något man kan utnyttja i den psykoanalytiska behandlingen och inte som ett fenomen i och för sig. Winnicott menar istället att det är leken och lekens förmåga att skapa psykiskt välmående som är primär, medan psykoterapins antingen implicita eller

explicita tillämpning av lekförmågan är sekundär. På denna punkt påminner hans resonemang mycket om Huizinga, även om Winnicott inte hänvisar till denne. Man kunde säga att Huizingas idé om lekelementet som genomsyrar alla kulturella uttryck motsvarar Winnicotts idé om en ursprunglig kreativitet eller lekfullhet som tar sig uttryck i det psykoterapeutiska samspelet. Wright (2002) noterar också att där Klein tar sikte på fantasins innehåll, såsom den manifesterar sig i leken, är Winnicott snarare intresserad av leken som struktur, samt illusionens betydelse för denna struktur.

Liksom Klein insisterar Winnicott på objektrelationernas och det allra tidigaste samspelets betydelse för det mänskliga psyket. Enligt Mitchell (2009) fäster Winnicott dock ännu mer än Klein uppmärksamhet vid människobarnets omognad vid födseln och de följder detta har för hur vi ska förstå samspelet mellan människor. Att tala om babys eller barnets psyke kan enligt Winnicott inte göras utan att man ser det som en del av en relation, vilket avspeglas i Winnicotts ofta citerade ord om att det inte existerar något sådant som en baby i sig:

”Dependency entails something on which to depend; this Winnicott labels ‘the environment’. Intra-uterinely, even in her desire for conception, as well as post-natally, the mother is the first environment. Notoriously, Winnicott claimed that there is no such thing as a baby without a mother; the baby cannot exist outside the environment on which it depends – prototypically, its mother” (Mitchell 2009, s. 46)

Jag väljer i denna text liksom Winnicott att tala om modern, trots att detta ibland har problematiserats - jag återkommer mer i detalj till frågan om modern och moderskroppen kap 5. Det centrala är att det späda barnet behöver relationen till en partikulär annan person, som står för det livsviktiga moderliga i barnets upplevelsvärld.

Denna utgångspunkt har följder även för Winnicotts syn på leken. Leken kan enligt Winnicott inte förklaras endast som en produkt av inre drifter, utan måste förstås inom relationernas kontext. Winnicott vill här uttryckligen positionera leken som något antitetiskt till varje form av driftsmässig spänning eller njutningsfull urladdning av libidinal energi. Leken är alltså enligt Winnicott inte förknippat med t.ex. onani eller någon typ av urladdning av libido såsom tidigare psykoanalytiker föreställt sig, utan en alltför stark upphetsning skulle tvärtom störa eller avbryta leken. Istället menar Winnicott att leken är ett relationellt fenomen som grundar sig i vad han kallar övergångsområdet, vilket jag närmare kommer att redogöra för nedan.

4.1 Övergångsfenomen och den nödvändiga illusionen som relation

En av de mest centrala punkterna i Winnicotts teoretiska bygge handlar om övergångsfenomen, som beskriver det område mellan modern och barnet där separationen börjar förhandlas på ett lekfullt sätt och den egna individualiteten tar form. Det är denna process Winnicott utgår från även i sitt teoretiserande av leken. Winnicotts resonemang påminner om Pfaller såtillvida att även han betonar illusionens nödvändighet för människan. Till en början befinner sig både modern och barnet i en slags illusion av direkt kommunikation utan gränser; genom denna illusion av fullständig identifikation kan modern vara uppmärksam på och tolka barnets signaler. Men också det nyfödda barnet är helt enkelt beroende av vissa illusioner för att alls kunna överleva. Winnicott beskriver hur dessa formas i det tidiga samspelet:

”Genom att anpassa sig nästan hundra procentigt ger modern i början barnet tillfälle att få illusionen att bröstet är en del av barnet. Det är så att säga i barnets magiska makt. Man kan säga samma sak om barnavård i allmänhet, i de lugna stunderna mellan upphetsningarna. Omnipotens är nästan ett erfarenhetsrön. Moderns uppgift är att så småningom beröva barnet illusionen, men hon kan inte hoppas på framgång om hon inte först kunnat ge barnet tillräcklig chans att uppleva illusionen. [...] Det mellanliggande område som jag syftar på är det område som man låter barnet ha mellan den primära skaparförmågan och den objektiva varseblivning som grundar sig på verklighetsprövning.” (s. 29).

Titeln på Winnicotts text är lek och verklighet, vilket implicerar att dessa i någon mening är separata om än inte motsatta. Denna distinktion tar sig också uttryck i hans teori om den subjektiva och objektiva verkligheten i barnets erfarenhetsvärld. Enligt Winnicott finns det här en relation mellan det subjektiva och objektiva som möjliggörs genom att en annan, modern, finns där och ständigt tolkar och intervenerar i det späda barnets erfarenhetsvärld. Winnicott kallar modersbröstet för ”ett subjektivt fenomen hos barnet”, som upplever modern som en del av sig själv. Moderns intervention är då att erbjuda det verkliga bröstet vid rätt tidpunkt, när barnet själv skapar sig föreställningen om ”bröstet”. Bröstet är alltså både ett subjektivt fenomen hos barnet och ett objektiva fenomen i interaktionen mellan mor och barn. Det är viktigt att påpeka att det alltså enligt Winnicott inte kan gå till så att barnet först tar emot bröstet och på grund av detta skapar sig en föreställning om vad modern ger det. Tvärtom så

kan barnet uppfatta bröstet "bara i den mån ett bröst kunde skapas just där i just det ögonblicket" (s. 30), d.v.s. när modern genom att anpassa sig till barnet kan "ge barnet illusionen att det som barnet skapar faktiskt existerar" (s. 32). Det är enligt Winnicott inte fråga om ett utbyte, eftersom barnet upplever bröstet just som en del av sig själv, medan modern upplever barnet som en del av sig själv.

Man kan fråga sig på vilket sätt det späda barnet hyser en illusion i detta fall – hur kan barnet ha en illusorisk uppfattning om något som det inte ännu kan urskilja eller bilda sig varken sanna eller falska omdömen om? Min tolkning är att det inte är fråga om en illusion i kunskapsmässig mening utan att det handlar om barnets önskan kontra realiteter. Illusionen består alltså snarast i upplevelsen av att jag på sätt och vis är tillvarons medelpunkt och att mina önskningar blir uppfyllda; om jag föreställer mig något så får jag det. Det är alltså i viss mening en illusion av omnipotens. Vi kunde i detta fall jämföra med både Wittgensteins och Freuds syn på magin, som de menar handlar mer om en särskild önskan än ett kunskapsmässigt omdöme. Också Seligmans (2018) tolkning av Winnicott på denna punkt är att den allra första illusionen består just i att det späda barnet, genom att vara centrum i föräldrarnas värld, undgår att behöva bli medveten om eller bekymra sig för det faktiska beroendet av omgivningen som utgör dess livsvillkor – enligt Seligman moderns och barnets delade illusion om att de tillsammans utgör världens och meningsskapandets medelpunkt. Om allt går väl kan barnet, buren av dessa första relationer, ta till sig världen omkring utan att behöva konfronteras med sin egen hjälplöshet. Den tillräckligt goda relationen till modern eller den som står för det moderliga blir alltså den grund på vilken barnet kan bygga den nödvändiga illusion som behövs för att uppleva sig existera:

"Conceptualizing illusion as a core psychic function points toward what Winnicott called "going-on-being," and perhaps to Heidegger's "Dasein," or "being-in-the world" (1927)—the existential ground from which development and experience proceed [...]" (Seligman 2018, s. 270).

Ett annat sätt att förstå detta är att skilja på olika former av illusioner i det psykoanalytiska vetandet. Seligman (2018) noterar att medan många psykoanalytiska teoretiker framhäver nödvändigheten och nyttan med desillusionering, som görs synonym med psykisk mognad, så erbjuder Winnicotts tänkande en mer nyanserad syn på den dubbelriktade rörelsen mellan desillusionering och vad man kan kalla "illusionering", d.v.s. förmågan att på ett lekfullt sätt

ladda världen med mening genom sådana illusioner som behövs för att bevara ett visst mått av psykisk hälsa och livskänsla. Om vi betraktar illusionen på detta sätt framstår den till och med som ett mer tillfredsställande och konstruktivt alternativ än desillusionering, och psykiskt lidande kan också förstås som en bristande förmåga till sådan illusionering. Frederickson (1991) i sin tur lyfter fram att vi hos Winnicott kan se ett särskiljande mellan illusioner i fråga om hur analysanden förhåller sig till dem. De illusioner som är rena vanföreställningar är sådana som för analysanden ter sig som objektiva och fullständigt verkliga, och således inte kan betraktas på ett prövande och lekfullt sätt, genom fantasin. En lyckad psykoanalytisk intervention hjälper däremot genom att göra föreställningen till en idé man kan leka med ("an idea to play with", s. 350). Även på denna punkt påminner Winnicotts teori om Pfallers, i att det inte är innehållet i illusionen som avgör huruvida den framkallar lidande eller tillfredsställelse, utan subjektets relation till denna illusion, som dock hos Winnicott blir underställd själva den terapeutiska relationen.

Också Wright (2002) framhåller illusionen som central för Winnicotts förståelse av leken, såsom den illustreras i Winnicotts beskrivning av barnets användning av övergångsobjekt. Wright påpekar att det i Winnicotts tänkande går att se den skillnad som Frederickson (1991) beskriver gällande sättet att använda sig av eller förhålla sig till illusionen:

"It sucks and hugs a soft cloth or object. Sucking and rolling it up makes it like the breast and the child ignores what is not the breast, what is different. It is able to suspend disbelief (for the object is not what it really wants) and make use of illusion in order to test out which parts of experience are under its control and which are not, in Winnicott's words what is 'me' and what is 'not-me'. The transitional object is a form of defence against separation from the mother. The capacity to play with illusion is what distinguishes this experience from the fixed delusion which may later turn a transitional object into that permanent security prop, the fetish [...]" (Wright 2002, s. 92-93)

Här ser vi både en viktig likhet och skillnad i jämförelse med Pfallers syn på illusionen. Medan båda två betonar illusionen som viktig för psykiskt välmående, samt beskriver illusionens funktion som en fråga om form eller struktur snarare än innehåll, får deras tänkande olika följder när det gäller fetischens relation till illusionen. Medan fetischism, perversion och lek är relativt synonyma hos Pfaller som uttryck för förmågan att ladda objekt med mening och

njutning, blir denna fråga mer komplex hos Winnicott för vilken leken relaterar till övergångsobjektet medan fetischen snarare kompenserar en avsaknad eller inskränkning av lek- och fantasiförmågan.

Winnicott påpekar explicit att den illusion han beskriver i sin teori är "något som hör varje människa till" (s. 31) och något som inte slutligt kan lösas eller betraktas som ett enbart teoretiskt problem. Man kunde kanske säga att Winnicott pekar ut en illusionens dialektik: vi måste börja våra liv i en illusion för att alls kunna bli människor, men vi kan inte heller bli kvar i denna illusion utan måste småningom överskrida den. Om den initiala gränslösheten och identifikationen mellan mor och barn fortsätter alltför länge är den inte längre konstruktiv utan leder till någon form av patologi. När barnet blir större bör således en gradvis desillusionering ta vid, där barnet allt mer måste stå ut med att bli frustrerad då den egna omnipotensen stöter på patrull inför realiteterna; barnet upptäcker t.ex. att mamma ibland gör annorlunda än barnet skulle önska. Det är ändå viktigt att desillusioneringen inte sker alltför abrupt eller helt och hållet förstör illusionen, eftersom även ett sådant skeende skulle få problematiska följder. Arbetet med att småningom "avvänja" sig från den första illusionen blir heller aldrig helt färdigt enligt Winnicott:

"Vi förutsätter här att uppgiften att acceptera verkligheten aldrig blir fullbordad, att ingen människa blir fri från mödan att förbinda den inre verkligheten med den yttre och att hon kan få uppskov från denna möda genom ett mellanliggande upplevelseområde. Detta mellanliggande område har direkt förbindelse med det område där det lilla barnet 'går upp' i sin lek." (s. 31).

Det är detta område, som varken är entydigt barnet eller modern eller objektet, utan där barnet med fantasins hjälp kan förbinda dem med varandra, som Winnicott kallar övergångsområde. Övergångsområdet utgör en möjlighet att börja förhandla individualitet och separation från modern utan att illusionen helt går i kras. Winnicott betraktar även leken som ett övergångsfenomen. Även om det allra starkast kommer till uttryck just i barnets lek är detta område ingalunda något som försvinner ur människans liv med tiden, utan kommer enligt Winnicott till uttryck bland annat inom konst, religion och vetenskapligt arbete. På denna punkt skulle man kunna säga att Winnicotts beskrivning av den nödvändiga illusionen som möjliggör leken följer Huizingas teori, ända därhän att även Winnicott identifierar det fenomen som Huizinga kallar lekelementet i kulturen. Winnicotts teori om leken visar sig också

stämma överens med Pfallers betoning av konfliktens betydelse och nödvändigheten av att ha illusioner man både kan tro och inte tro på. Winnicott konstaterar till exempel:

”Vad som vidare framgår av dessa synpunkter är den tanken att en accepterad paradox kan ha ett positivt värde. Upplösandet av paradoxen leder till försvarsåtgärder som man hos den vuxne kan finna i form av äkta och falsk identitet (self).” (s. 33)

Paradoxen är i sig alltså allt annat än ett problem för vare sig barn eller vuxen, den är till och med nödvändig för att bevara något mått av psykisk hälsa. Att leva i lekens paradox är alltså önskvärt, medan ett utträde ur denna paradox är förknippat med lidande enligt Winnicott. Seligman (2018) menar att övergångsområdets illusion vilar på vad han kallar en paradoxal epistemologi hos Winnicott: det icke-faktiska kan uppfattas som verkligt och meningsfullt, utan att realitetstestningen störs. Seligman lyfter fram Winnicotts konstaterande att detta bygger på en tyst överenskommelse om att inte kortsluta det hela genom att kräva att upplevelsen ska kunna hänföras till den inre eller yttre, subjektiva eller objektiva sfären: det är underförstått att en sådan fråga inte ska ställas och att ett sådant svar inte kan ges. På detta sätt kommer de två sidorna, även om de skulle motsäga varandra, att kunna existera utan att den ena upphäver den andra, d.v.s. medvetenhet om realiteterna upphäver inte illusionen. Detta tycks motsvara Pfallers resonemang om illusioner utan ägare och trosattitydens betydelse för leken.

Utgående från citatet ovan kan det tyckas som att de defenser som Winnicott nämner när han talar om äkta och falsk identitet talar emot Pfaller, som kritiserar just den överdrivna fokuseringen på den egna identitetens äkthet som ett narcissistiskt problem. Men denna ”äkthet” har hos Winnicott knappast att göra med ett särskilt jagideal, utan just med förmågan att leka. Den äkta identiteten kan enligt Winnicott beskrivas som ett kreativt, formlöst tillstånd, präglad av upplevelsen ”jag är” (s. 80), till skillnad från det han kallar falsk identitet som uppstår som ett försvar mot ångest i en situation där lek inte är möjlig. Därmed kan vi se en parallell mellan det som Pfaller betraktar som njutningsfullt och konstruktivt i illusioner förknippade med tro och Winnicotts äkta jag, medan det tvärtom är det falska självets som motsvarar de rigida krav på autenticitet som Pfaller diagnosticerar i övertygelsen.

4.2 Winnicott om psykoanalysen och psykoterapi som lek

Winnicott sammanfattar sin syn på lekens betydelse för det terapeutiska eller analytiska arbetet på följande vis:

”Psykoterapi äger rum i två lekområden som delvis sammanfaller, patientens lekområde och terapeutens. Psykoterapi handlar om två människor som leker tillsammans. Följden av detta är att när det inte går att leka måste terapeutens arbete inrikta sig på att få patienten att övergå från ett tillstånd där han inte kan leka till ett tillstånd där han kan leka.” (s. 59)

Lekområdet är i själva verket identiskt med överföringsområdet som tidigare beskrivits, och det är samma lekområde som uppenbarar sig mellan terapeuten och patienten i psykoterapi som mellan modern och barnet:

”Jag kallar detta lekområde därför att det är här som leken börjar. Lekområdet är ett potentiellt utrymme mellan modern och barnet eller i deras närhet.” (s. 69)

Den magi och illusion av omnipotens som man kan uppleva genom leken är enligt Winnicott beroende av att det i denna första relation har funnits en pålitlighet, som härrör ur själva relationen mellan mor och barn och de ambivalenta men starka affekter den innefattar – d.v.s. moderns kärlek, med Winnicotts ord. För att patienten ska kunna leka i en terapi krävs ett förtroende liknande detta, som möjliggör den fria associationen och patientens egen kreativitet utan att tvinga in dem i en viss struktur eller tolkning som terapeuten tänkt ut. Winnicotts tanke om mor-barn-relationen som en urform av lekområdet är något som inte får plats inom ramen för Huizingas och Pfallers teoretisering av leken och illusionen. Men även om Winnicott pekar mot moderns betydelse för leken förblir denna ”goda” eller ”optimalt frustrerande” mor delvis ett frågetecken, eftersom det inte görs någon distinktion mellan t.ex. modern som fantasi och den psykosomatiska erfarenheten i början av människoliv. Dessa frågor återkommer jag närmare till i kap 5.

Winnicott är som sagt noggrann med att påpeka att han inte betraktar leken som någonting reducerbart, och påminner som konstaterats också på denna punkt om Huizinga. Winnicott tycks vara ute efter en teori som skulle erkänna lekens särart på ett nytt sätt och konstaterar sålunda:

”Jag håller på att försöka komma fram till en ny tes om lekande, och jag tycker att det är intressant att den psykoanalytiska litteraturen tycks sakna en användbar teori i detta ämne [...] Det är helt enkelt en kommentar till den möjligheten att psykoanalytikern i den totala personlighetsteorin varit för upptagen med att använda lekens innehåll för att se på det lekande barnet och för att skriva om lekandet i och för sig.” (s. 61)

Även om Winnicott i en kort bisats konstaterar att det ”skulle vara underligt om vi skulle behöva gå utanför psykoanalytikernas krets för att finna en god teori om lekande” (s. 61) redogör han inte desto noggrannare för vad sådana teorier eventuellt kunde bidra med, och någon hänvisning till Huizinga förekommer följaktligen inte. Ändå påminner Winnicotts teori om lekandet som tidigare konstaterats mycket om Huizingas; vi har att göra med ett fenomen med en viss utsträckning i tid och rum (”lekandet har sin plats och sin tid”, s. 62), lekandet är något som kommer till uttryck i kulturen, och framför allt insisterandet på att det är leken som är det primära och universella, medan de former där leken tar sig uttryck är sekundära. Sålunda betraktar även Winnicott t.ex. psykoanalysen som ett resultat av och en specifik form av den universella förmågan att leka, istället för att betrakta leken som något psykoanalysen eller terapin använder sig av:

”Med andra ord är det leken som är den universella företeelsen och som hör ihop med hälsa: lekandet befordrar utvecklingen och därmed hälsan; lekandet leder till grupprelationer, lekandet kan bli ett sätt att meddela sig inom psykoterapi; och till sist har psykoanalysen utvecklats som en högst specialiserad form av lekande som tjänar till att förbättra kommunikationerna med en själv och andra.” (s. 63).

För Winnicott är leken något som sker i den terapeutiska situationen omedvetet och av sig själv. Det är också leken som har förmågan att läka; leken har en ”sjävläkande effekt” (s. 68) som Winnicott för fram genom sina många kliniska vinjetter av både barn och vuxna. Lekens läkande effekt härleder han till den möjlighet att komma i kontakt med den otvungna, kreativa upplevelsen i ”jag är”, som kan återuppväckas i en tillräckligt förtroendefull kontext såsom psykoterapi eller analysen. Det är inte fråga om att tillämpa en metod eller att ge en förklaring (tvärtom måste terapeuten enligt Winnicott akta sig för att komma med för mycket tolkningar och förklaringar) utan att möjliggöra patientens egen kreativitet genom det

förtroende som finns i relationen. När patienten bättre kan uppleva detta tillstånd minskar behovet av de försvar som hållit patienten fången i en alltför rigid värld. Detta motsvarar på sätt och vis Pfallers syn på vad lekfullhet kan åstadkomma, nämligen att våga överge de fantasier som ökar vårt lidande.

4.3 Nonsens, lek och analysens subjekt

I Winnicotts teori är leken nära förknippad med människans kreativa förmåga samt med upplevelsen av det "sanna självet" som nämns ovan. Winnicott konstaterar leken är den arena inom vilken människan kan skapa fritt; d.v.s. vara kreativ på ett sätt som inte är knutet till den yttre verklighetens krav utan ett uttryck för spontanitet. En åtminstone rudimentär förmåga till lek är en förutsättning för att en terapi eller en analys skall kunna äga rum, eftersom en sådan process är inriktad på att skapa något nytt och detta enligt Winnicott kan ske endast genom leken. Detta försök att skapa något nytt beskriver Winnicott också som ett sökande efter självet:

"Det är i lekandet och enbart i lekandet som barnet eller den vuxne kan skapa, vara kreativ, och det är enbart genom att vara kreativ som individen kan finna sin identitet, sitt 'själv'." (s. 77)

Ovanstående citat kräver kanske vissa klargöranden, eftersom de diskurser kring självhjälp och ständig självförbättring som råder idag på många vis approprierat denna typ av språkbruk. Begreppet identitet eller själv hos Winnicott kan, som konstaterats ovan, förstås som en möjlighet till upplevelsen av "jag är" snarare än en alltför stor självmedvetenhet, som kunde bli destruktiv för individen. Kreativiteten kan enligt Winnicott, liksom leken, inte reduceras till en viss form av aktiviteter eller förstås endast genom produkterna av skapande verksamhet; detta leder bara till en form av upprepning som inte fördjupar vår förståelse. Konstnären hittar inga svar i sina tavlor som kunde tillfredsställa en grundläggande brist på identitetskänsla, oberoende av hur många han gör. Istället måste kreativiteten enligt Winnicott förstås som en grundläggande levnads- och kommunikationsform i det mänskliga livet, där just detta själv står på spel. Detta är också orsaken till att en tolkning eller förklaring som uppnås i analysen eller terapin, om än aldrig så sofistikerad, inte har den avgörande betydelse man kunde förstå sig då det gäller att minska lidandet hos subjektet:

”Inom detta slag av arbete vet vi att även en korrekt förklaring är ineffektiv. Den människa som vi försöker hjälpa behöver en ny upplevelse i en speciell situation. Det är en upplevelse av ett ändamålslost tillstånd, av att låta den ointegrerade personligheten så att säga gå på tomgång.” (s. 78).

Winnicott är intresserad av just denna tomgång och ändamålslöshet som han även förknippar med avkoppling. Ett sådant tillstånd står i så fall i kontrast till behovet, som kan vara gemensamt för både patienten och analytikern, att värja sig genom att strukturera och analysera det som sägs alltför noggrant:

”Enligt denna teori är en fri association, som avslöjar ett sammanhängande tema, redan påverkad av ängslan, och tankarnas sammanhang beror på ett organiserat försvar. Kanske man måste acceptera att det finns patienter som då och då har behov av att terapeuten lägger märke till det nonsens som hör till patientens psykiska tillstånd när han kopplar av utan att patienten ens behöver kommunicera detta nonsens, dvs utan att behöva organisera det. Organiserat nonsens är alltid ett försvar, liksom organiserat kaos är ett förnekande av kaos. Den terapeut som inte kan fatta detta invecklar sig i ett fåfängt försök att finna ett sammanhang, vilket har till följd att patienten överger nonsensområdet, därför att han gett upp hoppet om att kunna kommunicera sitt nonsens. Han har gått miste om ett tillfälle att koppla av därför att terapeuten hade behov av att upptäcka en mening där det inte fanns någon mening. Patienten kunde inte koppla av därför att någonting i omgivningen var galet, vilket förstörde förtroendekänslan. Terapeuten har utan att veta det övergivit sin professionella roll därför att han ansträngde sig att vara en så duktig analytiker att han kunde finna ordning i kaos.” (s. 79).

Winnicott identifierar alltså två tillstånd som tycks utesluta varandra; å ena sidan en möjlighet till avkoppling genom nonsens, som kan ske då övergångsområdet mellan patient och analytiker präglas av ett tillräckligt förtroende, och å andra sidan ett behov av struktur, sammanhang och explicit formulerat vetande som visar sig vara drivet av ett behov att motverka ångest inför nonsens. Det föreligger alltså på sätt och vis en kontrast mellan att veta och att vara. Detta kunde man jämföra med Pfallers tes om den narcissistiskt laddade egolibidon, som premierar det ”bättre vetandet” och den moraliska överlägsenheten på bekostnad av förmågan att leka och njuta. Ju mer man betonar koherens och struktur, desto

mindre utrymme finns det för det oförutsägbara. Philips (2019) diskuterar den motsättning som uppstår mellan å ena sidan kravet på att analytikern ska veta när en tolkning, en analys eller en utsaga är "färdig" och ska avslutas och å andra sidan omöjligheten att bygga en relation eller en kommunikation på ett sådant förhandsvetande. Han konstaterar att:

"förställningen om att veta när man ska sluta verkar bygga på ett antagande om mer koherens, mer narrativ struktur, än vad som alltid är för handen. [...] Att veta när man ska sluta innebär i detta sammanhang att inte tillåta något nonsens." (s. 7).

Phillips konstaterar att den avkoppling Winnicott nämner handlar om en "vila från det vaksamma själv-hållande som koherensen innebär." (s. 8). Behovet av att sammanhänga inför den andra uttrycker ett behov av skydd och en viss fasad, medan det kan vara en lättnad att istället kunna få hänge sig åt inkoherens som accepteras som sådan. Att producera koherens är jagets uppgift, och en investering i denna koherens är följaktligen en investering i egolibidot, liksom Pfaller konstaterar om övertygelsen. I motsats till detta ställer Winnicott och Phillips nonsens, som blir en form av synonym för leken i analysituationen och som kan jämföras med Pfallers trosattityd. Phillips återger också en annan tanke hos Winnicott och andra psykoanalytiker som påminner om Pfallers resonemang, nämligen misstanken att den ena av dessa två motpoler kan riskera att alltför mycket tränga undan den andra:

"När Winnicott för nonsens talan – 'organiserat nonsens är redan ett försvar' – och Anna Freud talar sig varm för de 'psykiskt sårbara, excentrikerna, autodidakterna', så säger de till oss, på varsitt sätt och i helt olika sammanhang, att det finns något ur psykoanalytiskt perspektiv värdefullt med att inte vara imponerande koherent, någonting med att inte vara helt rimlig, eller i konventionell mening begriplig, som riskerar att gå förlorat. Det är som om de bad oss att fråga oss vad det är vi gör när vi ger det begripliga företräde; när vi är, eller vill vara, starka teoretiker eller övertygande uttolkare – som om vi vore som mest försvarsinställda när vi är som mest begripliga." (s. 12)

Vi har alltså på samma sätt som hos Pfaller här tanken om att strävan efter den begriplighet och teoretiska upplysthet som betraktas som moraliskt överlägsen ("imponerande") sker på bekostnad av det lustfyllda nonsens som har ett värde i sig.

Phillips framhåller Winnicotts tes att det vaksamma själv-hållandet i det alltför koherenta narrativet är ett resultat av en bristande omgivning – att bli alltför organiserad är ett svar på en situation där individen inte fått tillräckligt med plats för upplevelsen som helhet på grund av att vissa utifrån kommande krav och behov blir alltför styrande. Phillips ger följande exempel:

”Det finns en begynnande aptit, bröstet hallucineras, hallucinationen fungerar inte och spädbarnet skriker, och så dyker en tillräckligt bra mor upp, med en egen hunger att bli äten från. För Winnicott handlar detta inte om att veta när man ska sluta, för om allt går väl, så har processen, som han kallar det, en inbyggd avslutning. Att veta när man ska sluta kan i denna framställning endast innebära en hämning vad gäller att skada modern genom hungern, eller ett användande av tänkandet för att kontrollera processen. Här måste individen göra sig koherent för att hantera problemet med hungern; för Winnicott är objektets otillräcklighet den enda anledningen till att hungern är kaotisk, att den blir till något kaotiskt.” (s. 8).

Idealiskt sköter sig alltså mor-barn-relationen så att säga av sig själv, och inte av en explicit formulerad kunskap som tillämpas – en sådan kan tvärtom vara skadlig. Vi får utgå från att detsamma gäller även i analysituationen. Phillips identifierar här hos Winnicott tanken om att relationen mellan två människor i grunden har en öppen eller oavslutad natur, och att det är på grund av en otillräcklighet i (särskilt de tidigaste) objekten och relationerna som det kan uppstå krav på att underordna det som utspelar sig i relationen under kontroll genom olika explicita regler eller vetanden. Phillips pekar ut att vi därmed också har att göra med en konflikt inom psykoanalysen mellan idén om att ”veta vad man ska säga” och alla relationers ofullbordade, öppna karaktär. Analysen, då vi betraktar den som en relation, kan svårligen vara något vars resultat ska manipuleras och behärskas eller vars slutpunkt ska kunna tydligt identifieras enligt vissa yttre kriterier. Han lyfter fram Winnicotts övergångsområde som ett begrepp som pekar just mot psykoanalysens oavslutade natur; en övergång är i rörelse och inte ett stagnerat antingen eller:

”En av de bästa sakerna Winnicott gjorde för psykoanalysen var att införa ordet ’övergång’ i dess vokabulär. Och detta för vad det gör med föreställningen om avslutningar, med den märkliga föreställningen om att veta när man ska sluta. En analys avslutas aldrig, den överges bara.” (s. 6).

Idén om att analytikern borde kunna veta vilken effekt vissa ord kan ha på analysanden, eller veta när man ska sätta stopp för de fria associationerna och hur man ska tolka dem, speglar enligt Phillips tendensen att förstå psykoanalysens sanningsanspråk som en fråga om kunskap eller vetande. Phillips konstaterar att det var denna fråga som bland annat Wittgenstein ställde när det gäller Freud:

”De ’underliga’ aspekter som Wittgenstein lyfter fram är gåtor och paradoxer som vidlåder det fria associerandet, liksom motståndet mot det, betraktat som en procedur för sanningssägande, för att hitta rätt lösning. Wittgenstein skriver att Freud ’aldrig visar hur vi kan veta var vi skall sätta stopp’. Men är det ens möjligt att visa något sådant? Det går inte att veta var man ska sätta stopp; det kan man bara pröva.” (s. 7)

Analysen är därmed mer ett slags prövande än ett vetande, och en förutsättning för att en analys ska kunna äga rum är att kunna ägna sig åt ett sådant prövande. Som vi tidigare sett insisterar Winnicott på dels att leken är en frihet från alltför stark driftspänning, dels att leken som en form av relation eller övergångsfenomen är grundläggande för all mänsklig verksamhet i sin egen rätt och inte bara en teknik som tillämpas inom en terapi. Phillips identifierar på denna punkt hos Winnicott ett försök att placera den psykoanalytiska relationen och den lek eller det nonsens som kan ta plats där i centrum, istället för att betrakta den som ett sekundärt uttryck för något annat som ska frammanas genom relationen:

”Winnicott var, tror jag, den första analytikern som ville låta detta nonsens tala, till skillnad från att låta det omedvetna begäret tala genom fritt associerande.” (s. 8)

Phillips menar rentav att Winnicott vid sidan av de freudianska och kleinianska begärande subjekten upptäcker ett annat slags subjekt i analysen, som inte definieras av omedvetna konflikter och försvar utan snarare av denna spontana och levande inkoherens;

”en kaotisk person som har ett behov, visserligen övergående, av att inte uttrycka något annat än sitt eget nonsens” (s. 8-9).

Phillips diskuterar Winnicotts iakttagelse att psykoanalysen tycks ha svårt att bara stå ut med detta nonsens och låta det vara, utan att drivas mot att stoppa det genom att producera mening och koherens. Han frågar sig med Winnicott:

”Varför skulle inte ett mål för analysen kunna vara att möjliggöra för patienten att tala och stå ut med, till och med njuta av, sitt nonsens?” (s. 9)

Phillips identifierar hos Winnicott leken som just ett sätt att förhålla sig till detta nonsens, och till och med njuta av det. Om Freud betraktar det fria associerandet som en möjlighet att locka fram och sätta ord på ett bortträngt begär, så att detta verbaliserande kan minska subjektets neurotiska lidande, kan vi alltså med Winnicott istället betrakta analysen som en möjlighet att uppleva en viss njutning förknippad med leken. Den bästa förhoppning vi kan ha i en analys är alltså inte bara att uppnå ett mindre lidande eller en bättre sorts lidande, utan något som är värdefullt i sin egen rätt och till och med en källa till njutning. Denna njutning har dock inte att göra med ackumulering eller urladdning av libidinal energi, utan snarare just med den avkoppling som leken utgör. Phillips konstaterar, parafraserande Freuds berömda utsaga om att där detet var skall jaget bli till, följande: ”För Winnicott gäller det att där driftsspänning var, ska lekandet bli till.” (s. 11).

Winnicott identifierar de omständigheter där den förtroendefulla atmosfären i en relation möjliggör en sådan avkoppling för individen att den kreativa aktiviteten och leken kan äga rum. Det viktiga på denna punkt, som också Phillips konstaterar, är att dessa skeenden grundar sig på det implicita utbyte som sker snarare än ett explicit vetande som tillämpas. Winnicott konstaterar:

”Summering eller återklang är avhängig av att individen utsätts för ett visst mått av återspeglning från den betrodde terapeuten (eller vännen) som mottagit (den indirekta) kommunikationen. Under dessa mycket speciella omständigheter kan individen bli hel och existera som en enhet, inte som ett försvar mot ångest utan som ett uttryck för JAG ÄR, jag lever, jag är jag (Winnicott, 1962). Från denna utgångspunkt är allt kreativt.” (s. 80)

Återspeglingen gäller alltså enligt Winnicott specifikt den indirekta kommunikationen; det handlar således inte om att tolka eller bekräfta alla de utsagor patienten gör utan om att så att säga återge det man kan hitta genom det förutsättningslösa prövandet som sker på lek- och nonsensområdet.

4.4 Lekens läkande potential

Jag vill här försöka återge två av de kliniska vinjetter som Winnicott presenterar i sin text för att närmare illustrera på vilket sätt han menar att leken kan ha en läkande effekt. I den första beskrivningen som jag valt att här lyfta fram beskriver Winnicott den lilla pojken Edmund, 2 ½ år, som kommer till mottagningen med sin mor. Det är egentligen modern som söker Winnicotts hjälp för sin egen skull och inte för Edmunds skull, och därför är terapin inte inriktad på honom utan Winnicott iakttar helt enkelt pojkens självständiga lek i mottagningsrummet under samtalet med modern. Under samtalet kommer det ändå fram att Edmund haft problem med stamning när han lärt sig tala. Winnicott beskriver:

”Efter ungefär tjugo minuter började Edmund bli livligare och gick till andra änden av rummet för att hämta mer leksaker. Ut ur röran där drog han fram ett trassligt snörnystan. Modern (som otvivelaktigt var påverkad av hans val av snöret, men inte medveten om symbolismen) anmärkte: ’När han inte talar alls, klänger han sig fast vid mig som mest, han behöver direkt kontakt med mitt bröst och måste sitta i knät på mig.’ ” (s. 64)

Modern förklarar vidare för Winnicott att Edmund också fått svårt att hålla sig torr i samband med stamningen, men att han nu börjat återhämta sig från dessa försämringar. Winnicott noterar att Edmund vid detta tillfälle är mycket upptagen av snöret. Modern berättar vidare för Winnicott att Edmund som baby inte hade godtagit flaska eller någon annan föda än bröstet tills han blivit så stor att han kunde dricka ur en kopp. Winnicott noterar att vägran att godta ersättning också generaliserats hos pojken, så att han t.ex. inte heller godkände att någon annan än modern var med när han skulle somna. Winnicott fortsätter:

”Allt detta tog tid och blandades med andra saker som modern ville diskutera med mig. Edmund verkade sysselsatt med den ända av snöret som var fri, resten var en enda härva. Ibland gjorde han en rörelse som om han försökte ’koppla in’ ändan på snöret som en elektrisk sladd i moderns lår. Man kunde inte undgå att märka att fastän han ’inte tålde någon ersättning’ så använde han snöret som symbol för sin anknytning till modern. Det var tydligt att snöret på samma gång var en symbol för avskildhet och för gemenskap genom kommunikation. Modern berättade att han hade ett övergångsobjekt som kallades ’min filt’ – han kunde använda vilken filt som helst som var kantad med siden liksom den han hade som spädbarn. Vid denna punkt övergav Edmund spontant sina

leksaker, kröp upp på soffan och krälade som ett djur fram till sin mor och rullade ihop sig i hennes knä. Där låg han ungefär tre minuter. Hon reagerade mycket naturligt, utan överdrifter. Sedan kröp han ner och återgick till leksakerna. Nu lade han snörnystanet (som han tydligen tyckte om) i botten på en hink som en madrass och så började han lägga ner leksakerna dr så att de hade en skön, mjuk plats att ligga på, liksom en vagga eller babysäng. ” (s. 64-65)

Winnicott noterar att Edmund i sin lek gett exempel på mycket av det som modern talade om. Han omsätter alltså i leken det samtal som han inte deltar i verbalt – Winnicott konstaterar att han helt enkelt ”visar de tankar som rörde sig i honom medan modern och jag talade” (s. 65). För det första har vi Edmunds sätt att representera beroendet av modern genom leken med snöret, som blev ett både konkret och symboliskt uttryck för deras relation. Winnicott noterar i citatet att snöret samtidigt symboliserar avskildhet och gemenskap – med Lacan kunde man säga att Edmunds förmåga att nu genom symbolen uttrycka sin anknytning till modern samtidigt förutsätter att den omedelbara, tidigare upplevda symbiosen med modern inte längre är möjlig. För det andra kan Edmund i leken visa en likadan omsorg om snörnystanet och de andra leksakerna som han själv upplever eller önskar uppleva i relation till modern, d.v.s. leken med de saker han placerar i hinken är en fortsättning eller förlängning av lekområdet mellan Edmund och modern. Samtidigt innefattade leken enligt Winnicott också en rörelse, ”ebb och flod” (s. 65) i beroendet av modern, där Edmund turvis kunde klättra upp i famnen och vara som en liten baby och turvis leka aktivt med leksakerna för sig själv. Denna rytm, som kunde sägas markera övergångsområdet, framstår också i kontrast till den relativa ensidighet som framträder i moderns verbala redogörelse, där just beroendet blir accentuerat. I leken visar sig Edmund aktivt förhandla sin position i förhållande till modern och sin anknytning till henne. Leken möjliggör och uttrycker således det kreativa tillstånd av ”jag är”, det sanna självet, till skillnad från den mindre flexibla berättelsen om de problem som modern upplevde. Winnicott konstaterar att leken, alldeles utan att han själv gör några interventioner eller tolkningar, har en självläkande effekt. Det som händer då barnet själv får leka på mottagningen skiljer sig inte nämnvärt från vad resultatet av en organiserad terapitimme kunde ha varit. För Winnicott blir alltså lekens läkande potential en möjlighet att släppa fram något som annars kunde hota att trängas undan eller stagnera, att skapa en sådan

relation och därmed ett sådant utrymme som gör det möjligt för leken att äga rum och därmed för subjektet att läka sig själv.

I ett annat exempel beskriver Winnicott en kvinna som har svårt att uppleva sig närvarande under analystimmnarna. Han citerar patientens beskrivning av sin upplevelse:

” ’Jag tycks inte vara i stånd att VARA – det är inte jag som ser egentligen – en skärm – som att se genom glasögon – det är ingen fantasi i mitt sätt att se.’ ” (s. 81)

De spridda reflektioner i början av analystimmen som Winnicott återger kretsar mycket kring patientens upplevelse av att inte betyda något för sig själv eller andra, och att inte få en meningsfull kontakt – hon beskriver hur hon inte upplever sig få kontakt med Winnicott heller under samtalet. Hon rör sig rastlöst i rummet och tappar ofta tråden, och när hon slutligen lyckats bli närvarande i samtalet igen upplever hon det som oklart vad som tidigare blivit sagt, eller om hon kanske talat för sig själv. Efter en tid gör Winnicott följande tolkning som han presenterar för patienten:

” ’Alla möjliga saker händer, och så bleknar de bort. Det är de myriader dödar du dött. Men om det finns någon där, någon som kan ge tillbaka till dig det som hänt, då kommer de detaljer som behandlats på detta sätt att bli en del av dig, och då dör de inte.’ ” (s. 85).

Winnicott presenterar denna tolkning, eftersom han uppfattar att kvinnans rastlösa verksamhet i terapirummet och hennes oförmåga att länka ihop de saker hon talar om är en slags ”lek på det motoriska och sensoriska planet” (s. 84), som blir så formlös att den leder till hopplöshetskänslor snarare än läkning. Detta är en intressant distinktion, som Winnicott inte själv kommenterar närmare; vi har alltså att göra med en på sätt och vis ”misslyckad” lek, eller ett försök till lek där något saknas. Det som kvinnan här saknar visar sig vara just upplevelsen av en relation och ett övergångsområde som ger leken en möjlighet att bli läkande – någon som är där när hon leker. Winnicott citerar fortsättningen på deras diskussion:

”Hon sade: ’Jag tänkte just: ”Tvinga mig inte att önska mig att VARA!” Det är några rader ur en dikt av Geald Manley Hopkins. Vi talar nu om poesi, hur hon utnyttjar poesi som hon kan utantill, och hur hon lever från dikt till dikt (som från en cigarett till nästa när man kedjeröker) men utan att förstå innebörden eller känslan i dikten, så som hon nu förstår denna dikt. (Hennes citat är alltid träffande, men vanligen är hon inte medveten

om vad de innebär.) Jag talade här om Gud som JAG ÄR, ett uttryckssätt som brukar vara bra när någon inte kan stå ut med att VARA. Hon sade: 'Folk använder Gud som analytiker – någon som är där medan man leker.' Jag sade: 'Någon som du betyder något för' " (s. 87).

Analystimmen utmynnar i den gemensamma insikten om att patientens oro för sina symptom och sin brist på tillfrisknande i detta fall hade en viktig positiv betydelse, i bemärkelsen att friskhet varit förknippat med kravet att anpassa sig till familjens normer och att icke-friskhet därmed innebär att hålla fast vid det sanna självet, upplevelsen av JAG ÄR. Kvinnans desperata sökande under den första delen av analysessionen, då hon talar till sig själv eftersom hon inte upplever det som att det finns någon annan där, kan småningom övergå i ett samtal där båda parter är närvarande. Det är först när en sådan återspeglings blir möjlig som sökandet för framåt, noterar Winnicott:

"Det är bara här, i detta ointegrerade personlighetstillstånd, som det vi beskriver som kreativitet kan uppstå. Om detta tillstånd återspeglas, men endast om det återspeglas, kan det bli en del av den individuella personligheten, och så småningom kan dessa samlade erfarenheter leda till att individen finns till, blir funnen, och till sist göra det möjligt för honom eller henne att utgå ifrån att det existerar en identitet, ett 'själv'." (s. 89).

Med andra ord räcker inte endast sökandet eller det ointegrerade tillståndet i sig för att lek ska vara möjlig, utan det krävs även en relation inom vilket det tidigare nämnda övergångsområdet kan upprättas. Utlämnad åt endast sina egna konstnärliga alster och sitt eget tal kommer kvinnan i Winnicotts exempel ingen vart med sitt sökande, men i mötet som äntligen kan äga rum kan hon återfå sitt eget meningsskapande och sitt "själv". Det är inte heller den abstrakta förståelsen eller de litterärt avancerade verbaliseringarna av kvinnans upplevelse i sig som leder henne framåt, utan upplevelsen av att dessa kan ta plats inom övergångsområdet. Lekens läkande potential baserar sig alltså hos Winnicott på en sådan delad upplevelse av lekområdet, och för detta räcker inte endast att det uppstår nya insikter.

Winnicott har dock också kritiserats för sin teori om detta övergångsområde: enligt Wright (2002) utgår han så att säga från sin premiss i det att han objektens separata existens för given, och ser övergångsområdet som en effekt av att försöka sammanfoga en inre och yttre värld

som från början är separata. I motsats till detta menar Wright att andra har hävdad att det kanske är övergångsområdet eller illusionens område som är det primära, och att det är ur detta område som det subjektiva och objektiva, inre och yttre, gradvis börjar urskiljas. När det gäller frågan om hur sådana instanser som själv-annan eller objekt-subjekt konstitueras, och frågan om lekens roll i detta sammanhang, menar Wright att Julia Kristeva kan presentera en bättre teoretisk förståelse (2002, s. 98). Kristevas teori presenteras närmare nedan.

5 Lek och (moders)kärlek: Kristeva om det semiotiska, abjektion och etik

Pfaller visar på ett samband mellan leken och ett omedvetet förakt, men föraktet är inte godtyckligt utan riktar sig ofta mot det som uppfattas som "barnsligt". MacLean, Russell och Ryall (2013) konstaterar i sin översikt just denna problematiska association mellan det barnsliga och det lekfulla. Dels är det en fråga om etik; det finns problem med att förpassa barnet och leken till en slags alteritet för förnuftet eller det seriösa arbetet. Redaktörerna menar att filosofin måste lära av t.ex. den feministiska tanketraditionens sätt att beakta annanhet och plurala perspektiv på tillvaron för att kunna förstå t.ex. barnets egen upplevelse av leken utan att kolonisera den med en färdig teoretisk diskurs. Walls (2013) bidrag på denna punkt är att försöka förstå leken i termer av "childism", som betonar barnets egen ontologi och epistemologi. Att bättre förstå leken kan då bli ett sätt att möjliggöra ett etiskt beaktande av barns sätt att skapa mening såsom relevant och betydelsefullt för alla människor. Samtidigt konstaterar redaktörerna att det finns problem med att reducera frågan om annanhet till en fråga om den marginaliserade barnleken – vi måste också förstå vuxnas lek. Ett annat problem är att sammanlänkandet av leken och barnets upplevelse betraktar leken alltför mycket som en aktivitet och inte ett mentalt tillstånd, vilket även begränsar vår syn på lek.

Jag vill här lyfta fram något som saknas i denna förståelse av leken och de paradoxer författarna noterar. I volymen diskuteras barns och barndomens förhållande till leken ganska ingående, och som konstateras ovan problematiseras också dikotomin mellan barnslighet och vuxenhet, men själva ambivalensen inför barnslighet och lekfullhet som finns inbyggd i många av förnuftets diskurser analyseras inte närmare. Detta beror kanske på att två aspekter av leken helt saknas i just denna helhet: nämligen det omedvetna och kroppen. Detta blir särskilt tydligt när det gäller synen på hur annanhet ska förstås; både kvinnan och barnet har

positionerats som förnuftets eller filosofins "andra" och tack vare en lång feministisk kamp finns det nu en ambition att inkludera dessa andra i den filosofiska diskursen på olika sätt. Också nämnda antologi applåderar det arbete den feministiska filosofin har gjort med att dekonstruera kvinnans annanhet, och uttalar explicit behovet att på samma sätt inkludera barnets perspektiv. Men genom hela resonemanget uttalas inget samband mellan dessa; det är som om kvinnan och barnet ses som slumpmässigt utvalda olyckssystrar som blivit över där den filosofiska begreppsapparaten gått fram. De kommer till oss i texten endast genom den filosofiska diskursen, där deras marginaliserade positioner plötsligt står i blyxtbelysning när den inkluderande ambitionen kommer in. Men de har en förbindelse även utanför diskursen, som börjar just i kroppen. Denna ursprungligen kroppsliga förbindelse blir sedan något som tar plats i det omedvetna.

Eftersom jag utgår från det psykoanalytiska vetandet betraktar jag moderskroppen och det kroppsliga överlag som samtidigt både av central betydelse men också ständigt undflyende och omöjliga för subjektet att helt assimilera – det är inte en essens eller en identitet, utan på sätt och vis en synonym för det icke-subjektiva. Här närmar vi oss också en smärtpunkt mellan psykoanalys och filosofi, som lyfts fram av Alenka Zupančič; att psykoanalysen har sitt mest relevanta bidrag till filosofin på just det område som man gärna vill förneka och skyla över, nämligen sexualiteten:

"It is almost as if psychoanalysis and philosophy had their most engaging, productive, and powerful encounters when this central issue of dispute remained unresolved. We could also say: it is as if philosophy always got the most out of the psychoanalysis that remained unyielding as to the issue of sexuality, although it tended to leave this issue at the door. Or: it is as if the point that generates that which makes psychoanalysis truly interesting for philosophy is the very point that philosophy cannot accept. The sexuality thus seems to constitute a singular point of 'missed encounter' that only allows for any true encounter between philosophy and psychoanalysis (in their heterogeneity)." (2008, s 14).

Sexualiteten ska i detta sammanhang förstås inte som en synonym för det genitala utan som ett slags problem, som konstitueras i subjektets konfrontation med själva varats ofrånkomliga motstridighet ("inconsistency of being", Zupančič 2008, s. 27). Det är denna "ontologiska återvändsgränd" (ontological impasse, s. 26) som framtvingar subjektets produktion av

mening. Driften och kroppen, menar således Zupančič, kan inte tillskrivas någon oproblematiserad essens, och det omedvetna indikerar inte en dold sanning som ska avtäckas utan en verksam konflikt eller antagonism. Driften utgör därför ett uttryck för subjektets förmåga att på något vis skapa den omöjliga kompromissen mellan mening och vara ("the impossible joint articulation of being and meaning", s 28). Zupančič utgår här från det lacanianska tänkandet, där man kan säga att "kroppen" förblir en arena för ambivalenser och konflikter eftersom den aldrig helt kan assimileras i de imaginära gestaltningar som skapas genom spegelstadiet. Detta kan jämföras med Kleins (1946) syn på kroppen som något som ter sig ytterst fragmenterat och osammanhängande för spädbarnet, och som först genom ett långvarigt och intensivt psykiskt arbete kan börja framstå som helobjektet "kropp".

LaChance, Adams & Lundquist (2013) konstaterar att filosofin behöver granska sig själv och sin relation särskilt till kvinnokroppen – vilken är den moraliska betydelsen av att födas och föda? Vad innebär det för oss som människor att våra liv börjar i en annan människas (kvinnas) kropp? Om vi utgår från det psykoanalytiska synsätt som beskrivits ovan så innebär det att vi behöver fästa uppmärksamhet vid särskilt de ambivalenser som uppstår på detta område. Simone de Beauvoir (1973) beskriver detta mycket träffande i *Det andra könet*:

"Som bekant kan barn, unga flickor och män erfara en spontan känsla av blygsel, som ofta döljs bakom ett flin, när de ser en havande kvinnas mage eller den ammandes svällande bröst. Även om samhället omger havandeskapet med all aktning, framkallar det en spontan motvilja. Och om den lille pojken under sin första barndom förblir sensuellt bunden vid sin mors kropp, så inger denna kropp honom rädsla när han sedan växer upp, inträder i samhället och blir medveten om sin individuella existens. Han vill helst ignorera sin mors kropp och i henne se enbart ett andligt väsen. Han skulle önska att likt Athena ha sprungit fram i de vuxnas värld fullt beväpnad och osårbar. Att ha avlats och fötts till världen är en förbannelse som vilar över hans öde och en orenhet som besudlar hans varelse." (s. 123).

Denna fantasi, att ha kommit till världen "fullt beväpnad och osårbar", står i kontrast till de villkor som verkligen omger människolivets början. Man kan säga att det finns en hel del otroligt potenta fantasier och diskurser kring moderskap som har att göra med denna sårbarhet, också inom filosofin. LaChance, Adams & Lundquist (2013) konstaterar att filosofin

ofta förhållit sig till moderskapet och dess kroppslighet som ett problem som behöver elimineras. Också Parker (2012) pekar ut filosofins svårigheter med moderskapet; diskussionen fastnar lätt i frågan om huruvida modern ska betraktas som t.ex. lexikal kategori i ett symboliskt system (vad är en mor), som levd identitet (vem är en mor), som praktik (vad är det moderliga, vad är det "att modra" som verb, eng. mothering) eller objekt för fantasin (hur laddas bilden av en mor eller det moderliga, vad projicerar vi där). Alla definitioner är på sitt sätt problematiska och glidande, och ingen av dem erbjuder något hållbart fundament. Modern kan betraktas som en plats där filosofin får särskilda svårigheter – att skilja mellan bokstavlig/metaforisk, partikulär/universell, liv/verk. (Parker, 2012).

En vanlig reaktion på denna problematik är att helt enkelt ignorera allt som kunde vara specifikt moderligt i förståelsen av subjektet, en strategi som används t.ex. av Saarinen & Taipale (2019), då de behandlar de filosofiska kvaliteterna i Winnicotts teori om kreativitet, men samtidigt explicit underkänner hans användning av ordet "mor". Författarna menar här att Winnicott är ett offer för gamla fördomar, eftersom han inte haft tillgång till den upplysta jämställdhetsdiskurs enligt vilken endast den könsneutrala termen "vårdare" (fin. hoitaja) kan accepteras. Men denna ambition till progressivitet förnekar också en viss typ av mänsklig erfarenhet. Användningen av begreppet "mor" behöver inte innebära en biologisk determinism eller en idealisering av moderskapet, utan den utgör i denna text ett försök att erkänna och seriöst analysera en sådan aspekt av den mänskliga existensen som annars lätt avfärdas eller sentimentaliserar.

Kristevas kritik av den västerländska filosofin, liksom även Luce Irigarays, består i att peka ut tendensen att förtiga relationen till det moderliga som gemensamt ursprung för alla människor och istället utgå från den redan "färdiga" individen (LaChance Adams & Lundquist 2013, s. 17). Oliver (1993) lyfter fram att många traditionella teorier om etik utgår från någon slags autonom agent, som förhåller sig till andra subjekt utgående från antagandet att den andra är väsentligen lik en själv. Kristeva försöker enligt Oliver formulera en etik som grundar sig på att erkänna en skillnad; mellan parterna i en relation men också inom subjektet själv. Den gravida kroppen uttrycker särskilt väl denna upplevelse av att vara blivande snarare än givna eller färdiga subjekt:

"The maternal body is the very embodiment of alterity-within. It cannot be neatly divided into subject and object [...] Pregnancy is 'the splitting of the subject', the

subject in-process/on-trial. Pregnancy is a case where identity contains alterity as a heterogenous other without completely losing its integrity.” (Oliver 1993, s. 4)

På samma sätt representerar den psykoanalytiska relationen ett försök att förhålla sig till detta “other-within”, nämligen i detta fall det omedvetna (Oliver 1993, s.7). Att befinna sig i marginalen av det symboliska och i närheten av denna annanhet gör enligt Kristeva det möjligt att skapa en bredare förståelse av det etiska ansvaret i relationer och deras villkor överhuvudtaget. Kristeva teoretiserar (icke)relationen mellan modern och den symboliska ordningen; om den faderliga diskursen installerar tecken och tid som möjliggör diskursen och talet, så förvisas modern, kroppen och det omedvetna utanför denna diskurs. Som sådan bevarar den också en potential att upprätta en annan sorts tänkande:

”Njutningen, en inbrytning i symbolkedjan, i förbudet, i herraväldet. En marginaliserad diskurs i förhållande till statens (polis’) vetenskap, religion, filosofi (häxans, barnets, den underutvecklades, inte ens poetens, i bästa fall dennes medbrottslings diskurs). [...] Njutning, havandeskap, marginaliserad diskurs: så fungerar genom kvinnorna denna ’sanning’ som den symboliska ordningen med sin tidsstruktur döljer och lindar in.” (Kristeva, s. 90-91)

Hos Kristeva aktualiseras behovet av ett nytt tänkande som skulle erkänna det moderliga och dess betydelse för det mänskliga. Detta får följder både för estetik och etik, som de följande kapitlen kommer att utvisa. Kristeva använder sig inte själv av begreppet ”lek” i någon större utsträckning, även om hon kan tala om lekfullhet. Jag vill ändå argumentera för att det som står på spel för Kristeva är något som ligger mycket nära de teorier om lek som har behandlats i de tidigare kapitlen. Kristeva betraktar för det första subjektets förmåga till kreativitet och konstnärligt samt poetiskt uttryck som en förlängning av det semiotiska, som framför allt etableras i relationen till moderns kropp och tal. Konstnärens lekfulla njutning har något gemensamt med det moderliga libido som Kristeva benämner. I den mån leken kan betraktas som en relation eller ett sätt att relatera till en annan människa så finns det vid människolivets början särskilda villkor för hur den kan ta form - leken ser annorlunda ut innan det symboliska har installerats. Detta utvecklar Kristeva i sin teori om det semiotiska, som presenteras närmare nedan. Wright (2002) konstaterar att Kristeva fördjupar den teoretiska förståelse som finns implicit hos Winnicott i hans begrepp övergångsobjekt, genom att ersätta det Winnicott identifierar som en paradox med en noggrannare beskrivning av hur objekt och

subjekt konstitueras genom varandra. För Kristeva är leken något som sker i språkets marginaler, utgående från den semiotiska rörelsen mellan kroppen och det symboliska:

”For Kristeva play begins at the meeting-place of nature and culture, a play that is productive of all objects and persons, including that of mother and child. Her theory of play is relevant to art both in its explanation of the importance of signs and symbols and in its showing how bodily experience provides the material for that use. Both these aspects concern that which resides in the margins of language.” (Wright 2002, s. 98)

För Kristeva har alltså leken att göra både med det material som den första kroppsliga relationen producerar innan subjektet har blivit en språkande varelse, och med den rörelse inom subjektet mellan det semiotiska och symboliska som ständigt äger rum.

5.1 Primärnarcissismen och modern som fantasi

Författaren är någon som leker med sin moders kropp [...]: för att glorifiera den, försköna den eller stycka den, att föra kroppen till gränsen för vad man kan veta om den [...] (Barthes, 1973, s. 65)

Ovanstående citat är hämtat ur Roland Barthes bok om textens och läsandets njutning. Han talar om hur läsandet skapar en slags ”vällustens rymd” där ovanstående lek kan äga rum genom att läsaren befriar sig från den logiska motsägelsens ok. Det är just denna förmåga att njuta av att ”skamlöst” hänge sig åt motsägelsen (Barthes, s. 26) som jag tycker att också Pfaller identifierar i sin förståelse av leken som en lyckoteknik. Men medan Pfaller ser detta som en fråga om subjektets relation till sin illusion, insisterade Winnicott som vi sett på betydelsen av utrymmet mellan två subjekt och moderns förmåga att upprätta en nödvändig illusion som viktig för subjektets förmåga att leka. Jag vill här presentera Kristevas syn på hur just lekfullheten, framför allt i form av den kreativitet som är viktig också för Winnicott, kan börja som en lek med moderskroppen liksom i citatet ovan.

Vad är då denna moder? Kanske framför allt en nödvändig illusion. Kristeva gör en distinktion mellan fantasin om modern, som visar sig ytterst vara en fantasi om det förlorade paradiset, och den materiella-kroppsliga verklighet som modern och det nyfödda barnet skapar. Witt-Brattström uttrycker detta på följande sätt i sin introduktion till Kristevas texter:

”Mer än andra talande varelser bär konstnären vittnesbörd om konflikten mellan det biologiska och sociala programmet för vår art. Blotta faktum att skapande verksamhet existerar pekar på att ’modern’ som ett subjekt (det vill säga identifierbar och ’verklig’) är en illusion. Modern i den mening Kristeva talar om henne är en arkaisk upplevelse, utan vilken ingen blir människa.” (Witt-Brattström, s. 24)

Att vara född av en kvinna och att den första tiden i livet uppleva den inte ännu subjektiva verklighet som är förknippad med det moderliga (modern eller moderssubstitutet) är en universell mänsklig upplevelse, men den kan förstås tillskrivas olika typer av mening utifrån olika diskurser. Kristeva konstaterar att jämställdhetsdiskursens fokus på att befria kvinnor från moderskapet kastar ut barnet med badvattnet då man inte inser att modern måste förstås som en livsviktig fantasi:

”Ser man emellertid närmare på saken så är detta moderskap fantasmen om en förlorad kontinent, livnörd av den vuxna människan, man såväl som kvinna. Det handlar dessutom inte så mycket om en idealiserad urmoder som om en idealisering av den odefinierbara relation som binder oss till henne, om en idealisering av primärnarcissismen. När feminismen gör anspråk på en ny kvinnlighetsuppfattning tycks den identifiera moderskapet med detta idealiserade misstag och kringgår därför den reella erfarenhet som fantasmen döljer.” (Kristeva, s. 33)

Man kan säga att Kristeva försöker lyfta fram betydelsen av både moderskapet som universell mänsklig erfarenhet och fantasin om modern som en kulturell produkt, utan att vare sig idealisera eller demonisera. Witt-Brattström konstaterar vidare:

”Kristeva efterlyser (...) inget mindre än en ny etik, en ’kärlekens kätterska etik’. Den skulle ta sikte på språkets och maktens mest förbjudna och bortträngda mänskliga erfarenheter: fortplantningen och döden. ’Kvinnan’ blir i hennes teori det *tecken* som pekar mot dessa erfarenheter, liksom ’kvinnlighet’ i sin tur pekar mot deras representation i det konstnärliga språket.” (s. 11-12)

Om skrivandet, eller i förlängningen all konst och kreativitet, är uttryck för en lek med moderskroppen, ska vi alltså förstå detta metaforiskt genom att se på vilka bortträngda erfarenheter och fantasier som kan komma till uttryck genom det vi förknippar med det moderliga. Om Freud öppnade vägen till ”den andra scenen”, d.v.s. det omedvetna, menar

Kristeva att det vi återfinner på denna scen alltid i någon mening är modern. Witt-Brattström konstaterar:

”Konsten, säger Julia Kristeva, bär alltid på en obetald skuld till moderskroppen genom att vara en sublimering sprungen ur det ögonblick då barnet skiljer ut sig från denna kroppsvärld. Tillfredsställelsen i det konstnärliga skapandet, liksom njutningen hos oss som läser dikten eller betraktar konstverket, ligger i att denna töjs ut, spelas på och överskrids. Poeten accepterar inte det vattentäta skottet mellan natur och kultur. Kanske skulle man kunna säga att den litterära texten är för författaren vad moderskapet är för kvinnan, nämligen den tröskel där natur möter kultur, ett slags psykotiskt tillstånd vars inre logik är att identiteten både finns och inte finns. Kristeva talar om en moderlig libido som inte kan benämnas, men som förenar mor och barn i en tidig fas. Det är ett den mänskliga artens chiffer, ett för- och transsymboliskt minne hos alla. I efterhand skapar vi oss en knappt medveten bild av den arkaiska moderskroppen som svart och hotfull eller ljus och skimrande.” (s. 18)

Om Klein menade att det kreativa skapandet är ett sätt att förhandla om skulden för de tidiga aggressiva impulserna mot modern, och Winnicott menar att all kreativitet har sitt ursprung i övergångsområdet där barnet med moderns hjälp kan upprätthålla den produktiva och lekfulla paradoxen mellan subjektivt och objektivt, lyfter Kristeva nu ytterligare fram den ömsesidiga njutning som finns mellan mor och barn och som dröjer sig kvar i subjektet i form av kreativitet.

Kristeva analyserar framför allt den judiskt-kristna traditionen och det sätt på vilket t.ex. mariamytten har gjort moderskapet till en arena för vissa betydelser och affekter. Kristeva menar att denna myt har förmågan att härbärgera vissa aspekter av det mänskliga som tycks ha blivit hemlösa och fritt flytande idag. Hon konstaterar att de medeltida kristna mystikernas relation till madonnan och nämnda mariakult särskilt inom den katolska kyrkan har lyckats bättre än protestantismen, och även moderniteten i stort sett, när det gäller just att ”tämja det moderliga, det vill säga primärnarcissismen.” (s. 35). Kristeva beskriver närmare den existentiella position som hör ihop med livets början:

”Människan övervinser dödens otänkbarhet genom att postulera moderskärleken i dödens och tankens ställe och plats. Denna kärlek, som ser den gudomliga kärleken som

en inte alltid övertygande avledning, är kanske på ett psykologiskt plan, bortom de första identifikationerna, en påminnelse om det primitiva skydd som garanterade den nyfödde överlevnad. Logiskt sett är denna kärlek faktiskt en svallvåg av ångest i det ögonblick då tankens och den levande kroppens identitet faller ihop. När möjligheterna till kommunikation sopats bort, upprätthålls det yttersta skyddet mot döden: den subtila skalan av välljudande taktila och visuella spår, vilka föregår språket men som bearbetats på nytt. Ingenting är 'normalare' än att framställningen av modern övertar platsen för denna tämjda ångest som kallas kärlek." (s. 51-52)

Det är dessa "välljudande taktila och visuella spår", som vi kan hitta ekon av i det senare språket, som etablerar sig under den process som Kristeva kallar det semiotiska. Liksom födseln är denna erfarenhet universellt mänsklig; det symboliska arbete som det innebär att i efterhand ge uttryck för den, t.ex. genom fantasin om modern, är naturligtvis en kulturell prestation. Att det är just kvinnan och modern som Kristeva talar om hänger ihop med det unika sätt på vilket moderskapet ger tillgång till denna erfarenhet, även om det naturligtvis inte utgör någon garanti för att mödrar alltid skulle kunna ta vara på denna potential:

"Det icke sagda tynger utan tvivel först och främst på moderskroppen: inget betecknande kan upphöja den utan att efterlämna rester, ty det betecknande är alltid mening, kommunikation eller struktur, medan en kvinna – moder snarare är ett främmande veck som förvandlar kulturen till natur och det talade till biologi. Denna heterogenitet, som inte kan omfattas av det betecknande, präglar kvinnans kropp. Men den våldsamma explosionen inträffar i och med havandeskapet (tröskeln mellan kultur och natur) och genom barnets ankomst (vilket tar kvinnan ur hennes föreställning om att vara unik och ger henne chansen – men inte vissheten om – att få tillträde till den Andre, till etiken). Moderskroppens särskildheter gör kvinnan till en varelse bestående av veck, en katastrofvarelse som dialektiken i treenigheten och dess tillägg inte kan omfatta..." (s. 58-59)

I sin text "Könskampen" diskuterar Kristeva hur den könsskillnad som inrättas genom judendomen och kristendomen förmår omsätta och disciplinera begäret i kollektivets tjänst – upphöjandet av det faderliga ordet på bekostnad av kroppen försätter kvinnan i en paradoxal masokistisk position där hon förkroppsligar en grundläggande ambivalens som trängts bort. Att erkänna denna skillnad är därmed ett minimalt villkor för att artikulera vad som står på

spel i relationen mellan könen. För Kristeva är den fetischistiska förhållningen till moderns inbillade fallos inte något lekfullt eller konstruktivt, utan istället ett sätt att förneka könsskillnaden och i sista hand att förneka modern som separat varelse, något som leder till mycket problematiska tendenser både för individen och samhället:

”Judendomens fundamentala upptäckt, skillnaden och oförenligheten mellan könen (kastrationen, om man så vill) utgör monoteismens grundval och ursprunget till dess sexualitet. Man glömmer att ifrågasättandet av detta radikala inrättande av könsskillnaden lever kvar inom ramarna för våra patrilineära kapitalistiska samhällen. Man faller i den fetischistiska perversionens armar om man tror sig kunna förbli innesluten i det kapitalistiska och patrilineära samhällets monoteistiska ideologi (även om den förvandlas till humanism) samtidigt som man förnekar denna skillnad. Den perverse – som envist, i egenskap av en moderlig fallos’ oövervinnerlige rättrogne förnekar det andra könets existens – har spelat en betydande roll för antisemitismen och de totalitära rörelserna.” (s. 79)

Könsskillnaden är för Kristeva inte en arbiträr norm utan ett existentiellt villkor, och en förutsättning för att kunna respektera gränsen mellan individer, mellan mig och den andra, överhuvudtaget. Det är så man bör förstå hennes kommentar om totalitära rörelser koppling till fetischismen. Här hittar vi en helt annan synvinkel än Pfallers, vilket jag närmare kommenterar i kap 5.3. En kvinna som förnekar (köns)skillnaden och (moders)kroppen privilegieras med möjligheten att tala utifrån en maskulin position i språket, men detta löser inte de problem som kulturen och kvinnan har med varandra:

”Mellan detta historiska tvång och myten om Jungfrun befruktad av Ordet finns ett betydande gap som fylls upp av två psykoanalytiskt intressanta processer. Den ena har med moderns roll att göra och den andra med språkets sätt att fungera. Den första består i att upphäva bortträngningen som härrör ur det faktum att modern är en *annan*, att hon både njuter och föder barn, trots att hon inte har någon penis. Men det är endast den förmedvetna bortträngningen som upphävs, lagom för att man skall kunna föreställa sig att hon föder barn. Fortfarande censureras det faktum att hon njuter i ett samlag, det vill säga att ’urscenen’ har ägt rum. Moderns vagina och njutning erkänns sålunda inte utan ersätts omedelbart av vad som placerar modern vid sidan av den sociala symboliska gemenskapen: barnafödandet, den faderliga härstamningen.” (s. 81)

Enligt den tidigare presenterade teorin om fetischismen konfronteras barnet med vad som kallas ett traumatiskt medvetande om frånvaron av penis, men detta visar sig vara mer komplext. Det handlar alltså inte bara om en binär skillnad, "penis/icke-penis", eftersom modern och den betydelse hennes anatomi kan få inte går att meningsfullt beskriva i sådana termer utan att beröva den något väsentligt. Problematiken för mina tankar till Lucas Cranachs tavlor; här har vi ett återkommande motiv med Lucretia, som begår självmord efter våldtäkt, och som av Cranach avbildas naken i färd med att sticka dolken i sin bål. Men hon har inget kön – ingen penis naturligtvis, men inte heller något annat, endast ett kusligt tomt område nedanför naveln. Endast i fantasins binära system kan kvinnokroppen reduceras till en sådan frånvaro –Kristeva undersöker hur vi ska kunna tala om detta. Kristeva diskuterar också den manliga fantasmen om barnafödande som hos Freud tar sig uttryck i teorin om begäret efter barn som ett uttryck för penisavund och därmed likställandet av barn-penis-avföring (s. 54). Detta menar Kristeva att också kommer till uttryck i de kristna myternas privilegierande av Ordet och Anden som visar sig vara fantasier centrerade kring det anala snarare än sublimeringar:

"fantasmen syftar till ett utsuddande av skillnaden mellan vagina och anus, det vill säga till ett förnekande av könsskillnaden. Troligen är detta slags iscensättning vanligare hos manliga individer. Den antas representera den strategi genom vilken den lille pojken försöker överta moderns roll och förneka sin skillnad för att i hennes ställe, som kvinna, kunna underkasta sig fadern. Denna homosexuella ekonomi kastar ljus över vad kristendomen erkänner hos kvinnan liksom vad som krävs för att hon skall räknas in i den symboliska ordningen, nämligen att hon skall uppleva sig själv som och föreställa sig vara en av Ordet befruktad jungfru, med andra ord inta en manlig homosexuells position. Om däremot denna identifikation med homosexualiteten misslyckas, om en kvinna varken är jungfru, nunna eller kysk utan både njuter och föder barn, så blir hennes enda möjlighet att vinna tillträde till den faderliga symboliska ordningen att underkasta sig den ändlösa kampen mellan denna njutande moderliga kropp och det symboliska förbudet. Kampen får formen av skuld känsla och förödmjukelse och kulminerar i den masochistiska njutningen." s. 81-82).

Sammanfattningsvis har vi alltså enligt Kristeva att göra med en bortträngning av en ursprunglig och fundamental skillnad i relation till modern, något som senare kan ta sig uttryck

i ett förnekande av könsskillnaden eller ett uteslutande av de aspekter av det mänskliga som förknippas med det kvinnliga eller moderliga. Dessa skulle då motsvaras av illusionen av att modern är allt eller att barnet är allt för modern, eller illusionen att språket eller det symboliska kan utsäga allt och stå för all njutning. I kontrast till dessa illusioner, som drivna till sin spets enligt Kristeva hotar bli totalitära, står behovet att kunna etiskt förhålla sig till den skillnad som moderskroppen inkarnerar. När det gäller det estetiska har vi Kristevas insikt om att det konstnärliga uttrycket "åker snålskjuts" på de njutningsfulla reminiscenserna av den första relationen, varför subjektets förmåga att återkalla dessa "välljudande taktila och visuella spår" blir en förutsättning för skapande.

5.2 Det semiotiska, lek och kreativitet

Hos Kristeva förknippas som sagt kreativitet, och i förlängningen alla former av konstnärligt skapande, med förmågan att härbärgera och utvinna njutning ur spåren av de försymboliska relationerna och erfarenheterna. Om vi för denna texts syften väljer att betrakta en sådan förmåga till kreativitet och skapande som en form av lekfullhet, blir det därför viktigt att förstå Kristevas syn på hur de förspråkliga meningsskapande processerna kan äga rum. Av denna anledning presenteras här Kristevas teori om det semiotiska. Denna formuleras i polemik med strikt strukturalistiska och formella språk- och subjektsteorier, som betraktar språket som ett objekt härrörande från en viss formel. Kristeva konstaterar att det talande subjektet inte får plats i dessa teorier, eftersom det antingen förbigås eller essentialiseras:

"Men det vetenskapliga språket, som den moderna lingvistikens använder, saknar subjekt. Subjektet tolereras endast som ett *transcendentalt ego* (i Husserls bemärkelse och i Benvenistes mer direkta lingvistiska bemärkelse) och dess 'utmark' (som alltid redan är dialektisk eftersom den är *translingvistisk*) har ännu inte utforskats" (Kristeva, 1990, s. 114)

Kristevas kritik pekar ut hur den rigiditet som är förknippad med semiotiken som lingvistisk teori inte lämnar utrymme för ett lekande, njutande och begärande subjekt:

"Such rigidity has merely served to throw into relief a shortcoming of linguistics itself: established as a science in as much as it focuses on language as a social code, the science of linguistics has no way of apprehending anything in language which belongs not with the social contract but with play, pleasure or desire [...]" (Kristeva 1986, s. 26).

Det sätt på vilket vi förstår meningsskapande måste ändå på något sätt beakta ett sådant lekande och talande subjekt. Kristeva ger därför semiotiken och det semiotiska delvis nya ramar:

”När vi säger ’semiotisk’ återtar vi den grekiska bemärkelsen av termen: särskiljande märke, spår, tecken, indicium, förebud, bevis, ristat eller skrivet tecken, avtryck, gestaltning. Denna etymologiska påminnelse skulle inte vara annat än en arkeologisk utsmyckning (för övrigt föga övertygande på grund av de disparata betydelser som termen sist och slutligen täcker), om inte den vanligaste användningen av ordet, som innebär ett särskiljande, tillät oss att knyta an till en speciell sorts betydelseprocess. Det handlar om vad den freudianska psykoanalysen anger när den postulerar såväl *driftsbanornas* (ty. *Bahnung*) strukturerande *egenskap*, som de så kallade *primära processerna* som förskjuter och förtätar energierna liksom deras inskrivande.” (1990, s. 117)

Enligt Kristeva handlar alltså det semiotiska om hur en kropp blir ett subjekt, genom att de fristående energier som ”genomströmmar den redan semiotiserade” kroppen utsätts för ”familjens och den sociala strukturens restriktioner” (s. 117). Hon inför i detta sammanhang begreppet *chora* för att beteckna detta:

”I egenskap av ’energetiska’ laddningar såväl som ’psykiska’ markeringar artikulerar drifterna vad jag kallar *chora*: en icke-expressiv totalitet som konstitueras av dessa drifter och deras stockningar (fra. *stases*) till en rörlighet som på en och samma gång är uppdelad och reglerad.” (ibid., s. 117)

Kristeva lånar termen *chora* från Platons *Timaios*, där den används för att beskriva en slags urform, ett mottagande kärl eller ett utrymme. *Chora* står i Kristevas text för en första rörlig uppdelning eller rytm som gör det möjligt att skapa rumslighet och temporalitet. Men själva *choran* föregår både rumsligheten, temporaliteten och diskursen och går inte definitivt att benämna eller fastställa. Witt-Brattström konstaterar att *Choran* beskriver den ”preverbala kroppsvärlden” och det meningsskapande som föregår den symboliska ordningen och språkets lagar, i form av gester, rytmer och klanger. *Choran* kan betraktas också som en referens till Winnicott, som betonar just betydelsen av att det lilla barnet får uppleva att det blir omslutet eller ”hållet” (eng. *holding*), vilket sker även i den terapeutiska kontexten om än

inte på ett fysiskt plan. Detta blir tydligt i följande passage, där choran beskrivs som ett rytmiskt rum, som bildar en (omedveten) utgångspunkt för betecknandet utan att i sig själv ännu vara betecknande:

”Den är varken modell eller kopia, utan föregår och utgör ett underlag för gestaltandet, alltså även för speglingen, och den kan bara jämföras med den vokala och den kinetiska rytmen. För att rädda denna rörelse från att stängas inne i den formlösa ontologi som Platon ger den (uppenbarligen för att skilja ut den från Demokritos’ rytmbegrepp), måste dess gestuella och vokala spel rekonstrueras. Den subjektsteori som teorin om det omedvetna föreslår gör det möjligt att läsa in betydelseprocessens tillblivelse i detta rytmiska rum utan tes och utan uppställning. Platon själv sätter oss på spåret när han betecknar denna behållare som närande och moderlig, ännu inte förenad med ett Universum, ty Gud är frånvarande.” (1990, s. 118)

Detta gestuella och vokala spel förstås som en form av lek som föregår jaget. Wright (2002) beskriver den lek som tar form i choran på följande vis:

”Kristeva believes that something like play begins before the self comes into being. Nature asserts itself in the infant's body, before any self has made its appearance, as unorganized pressures of desire, constituting what she calls a chora, a 'receptacle' of as yet undirected experience, a space prior to the infant's entry into a sign-system” (Wright 2002, s. 98)

Choran fungerar enligt Kristeva som en slags första psykisk organisation genom en flexibel och rörlig uppdelning (som jag förstår det av rummet och tiden, genom röstens och gestens rytmer), som ännu inte har språkets strikta ordning. Kristeva betonar också att människan i denna situation inte kan tillägna sig tecknet och språket direkt som sådant eftersom subjektet är så att säga ”under konstruktion” och inte ett redan konstituerat, vetande subjekt.

”De funktioner som organiserar den semiotiska choran skulle kunna belysas ur ett rent tillkomstperspektiv men endast inom ramen för en subjektsteori som inte reducerar subjektet till förstående, utan som öppnar det för en annan scen, de försymboliska funktionernas scen. Den kleinianska teorin, som utvecklar Freuds ståndpunkter om driften, leder oss för ett ögonblick i denna riktning. Det handlar alltså om preoidipala, semiotiska funktioner, om urladdningar av energi som förenar och orienterar kroppen i

förhållande till modern. [...] De orala och anala drifterna, vilka båda riktas och struktureras i förhållande till moderns kropp, dominerar denna sensoriskt-motoriska organisation. Det är alltså moderns kropp som förmedlar den symboliska lagen i den sociala förhållandena, och som blir den semiotiska chorans regelsystem på vägen mot förstörelse, aggressivitet och död.” (ibid., s. 119)

Slutet av ovanstående citat syftar på dödsdriften; om varje drift enligt Kristeva är tvetydig och motsägelsefull så att den är samtidigt assimilerande och förstörande, finns det ett dominerande destruktivt drag. Det är denna dynamik som blir synlig i choran, där driften enligt Kristeva tar sig uttryck som angrepp på de stockningar av den psykiska energin som uppstår till följd av de restriktioner och den reglering det blivande subjektet utsätts för. Det semiotiska är en möjlighet att artikulera det psykosomatiska, relationerna som ”sammanlänkar den fragmenterande kroppens zoner” (s. 120) och relationerna mellan det som inte ännu är separat men håller på att bli subjekt och objekt. Det är inte ännu fråga om en symbolisk artikulering, utan en slags första princip eller förstadier av förskjutningar, förtätningar, metonymier och metaforer. Det semiotiska ska ändå inte betraktas som en fas eller ett utvecklingsstadium som man lämnar bakom sig, utan allt vi kan veta om det semiotiska i psykets förhistoria bygger på att det i någon mening alltid fortsätter att vara närvarande i subjektets betydelseskapande process.

”Min definition av det semiotiska är, vilket klart framgår, oskiljbar från en subjektsteori som godtar den freudianska definitionen av det omedvetna. Subjektet i språket, som jag uppfattar det, decentrerar det transcendentala egot, genom att klyva det och öppna för en dialektisk process där uppfattandet av syntax och kategorier bara är ett inledande moment. Subjektet är alltid påverkat av förhållandet till den andre, som domineras av dödsdriften och dess ständiga upprepning vilket producerar ’tecknet’.” (ibid., s. 122)

Beträffande hur barnet tillägnar sig förmågan att beteckna identifierar Kristeva vad hon kallar den tetiska fasen, då barnet producerar sina allra första utsagor. Den tetiska satsen definierar Kristeva som något som ”skiljer ut ett objekt från subjektet och tillskriver det ett semiotiskt fragment som därigenom blir ett betecknande (signifiant)” (s. 123). Ett konkret exempel på en sådan utsaga är att peka på en hund och säga ”vov vov”. Det centrala i denna betydelseprocess är enligt Kristeva inte satsens innehåll, utan ”det faktum att det är ett tillskrivande, med andra ord ett uppställande av identitet eller skillnad” (s. 123). Kristeva jämför denna tetiska fas med

vad Husserl kallar "det produktiva ursprunget för 'jagets fria spontanitet'" (s. 123), dessa utsagor är fulla av aktivitet, vilja och initiativ som tar sig uttryck i det tetiska uppställandet. Alla senare utsagor, menar Kristeva, innehåller också detta tetiska frö. Men vi behöver därför inte förstå det tetiska som en grund för reduktionism:

"Den moderna filosofin bekräftar det transcendentala egots rätt att representera den tes som instiftar referensen (tecken och/eller sats). Men det är endast från och med Freud som frågan om tesens tillblivelseprocess och inte om dess ursprung har kunnat ställas. Om man i det tetiska utpekar metafysikens grundvalar, riskerar man att aldrig komma problematiken in på livet, såvida man inte specificerar tesens produktionsvillkor. Den freudianska teorin om det omedvetna och dess lacanska utveckling förefaller mig just vara en aktualisering av det faktum att den tetiska referensen är ett stadium som uppstår i betydelseprocessen under vissa precisa villkor. Den konstituerar subjektet utan att reduceras till dess process, eftersom den är tröskeln till språket; och denna ståndpunkt är varken en reduktion av subjektet till det transcendentala egot eller ett förnekande av den tetiska fasen såsom instiftare av betydelsen." (s. 124)

Under den första tiden som präglas av choran förblir kroppen i viss mening fragmenterad och öppen, vilket Kristeva menar att omväxlar när barnet når spegelstadiet och för första gången kan börja skapa sig en sammanhållen bild av sig själv. Uppställandet av jagbilden leder också till att objekten skiljs ut ur detta jag och differentieras, samtidigt som bilden laddas genom den primära narcissismen. Dessa två avskiljanden, avskiljandet av jaget och objekten såsom separata, menar Kristeva att möjliggör betecknandet:

"Tilläggnelsen av språket kan anses vara ett häftigt och dramatiskt möte mellan denna uppställning – avskiljning – identifikation, och den semiotiska *chorans* rörelse. Avskiljningen från moderns kropp, *fort-da*-leken, analiteten och oraliteten, agerar som en permanent negativitet som förstör *imagot* och det isolerade objektet, samtidigt som den gynnar det semiotiska närverkets uppdelning, vilken senare kommer att spela en nödvändig roll i språkssystemet i vilket den integreras mer eller mindre som betecknande. Kastrationen avslutar denna avskiljningsprocess som framställer subjektet som möjligt att beteckna, det vill säga avskilt och alltid konfronterat med någon annan: *imagot* i spegeln (betecknat) och den semiotiska processen (betecknande). Modern såsom mottagare av alla krav upptar annorlunda hetens plats: hennes totala kroppslighet, kravens besvarande

behållare blir platsen för alla narcissistiska, alltså imaginära verkningar och tillfredsställanden.” (s. 125-126)

Enligt Kristeva är upptäckten av kastrationen, som i den lacanska psykoanalysen utgörs av tvånget att acceptera den brist och alienation som är förknippad med inträdet i den symboliska ordningen, produktiv för subjektet i den meningen att den möjliggör för subjektet att lösgöra sig från modern. Då barnet genom inträdet i det symboliska kan avskilja sig från beroendet av modern finns möjligheten att uppleva det semiotiska genom det symboliska, genom beteckningen, istället för att endast kunna tillgå det genom moderns kropp:

”Klyftan mellan bilden av jaget och driftsrörelsen, mellan modern och det krav som riktas mot henne, är just det snitt som instiftar vad Lacan kallar den Andres plats såsom det betecknandes plats. Subjektet döljs ’av ett betecknande som alltid är renare’, men denna brist-att-vara tilldelar en annan rollen av upprätthållare av referensmöjligheten, och denne andre, som inte längre är modern (vilken barnet genom spegelstadiet och kastrationen slutligen är avskilt ifrån), får det betecknandes plats som Lacan kommer att kalla den Andre. Skall man förstå att detta teoretiska företag transcendentaliserar den semiotiska rörelsen, att den gör den till ett transcendentalt Betecknande? I mina ögon innebär en sådan förändring av den semiotiska rörelsen att den lyfts ut ur den självcentrerade erotiska och moderliga instängdheten och ges möjlighet att producera betydelse genom att snittet mellan betecknande/betecknat införs.” (s. 126-127)

Kristeva talar om att språket och symbolen i sin förmåga att sammanlänka fungerar som ett skydd mot drifternas destabiliserande attacker på kroppen genom att göra den möjlig att beteckna och förtydliga. Samtidigt är språket också enligt Kristeva ett uttryck för och avledande av dödsdriften. Driften är alltid för mycket, ett överskott, en rest som inte går att bli av med genom symboliseringen i språket. Därför störs språket och bänds så att säga upp inifrån av ”dödsdriftens tillflöde som inget tecken, ingen Andre, ingen spegel och ingen moder har kunnat tillfredsställa” (s. 129). Kristeva framhåller att denna allra tidigaste driftsmässiga semiotik, som Klein började studera, å ena sidan inte går att tänka annat än som en efterhandskonstruktion men å andra sidan hela tiden har en betydande verkan i subjektet. I den konstnärliga verksamheten finns ett produktivt och flexibelt sätt att använda sig av och förhålla sig till detta tidiga driftsmässiga material, så att det enligt Kristeva kan ta formen av ”det erotiska av andra graden, det vill säga en återkomst för den semiotiska chorans sätt att

verka innanför språket” (s. 129), medan de neurotiker och psykotiker som uppsöker analytikerns divan framför allt upplever sin relation till det tetiska som problematisk och den semiotiska rörelsen som störningar, vilka tar sig uttryck i deras språk.

Även om Kristeva inte refererar till Winnicott på denna punkt, kan vi se flera likheter. Vi har alltså en skillnad mellan å ena sidan kreativ förmåga, lek, skapande eller vad Kristeva kallar ”det tetiska av andra graden”, och å andra sidan det lidande som uppstår när subjektet inte kan tillåta denna semiotiska rörelse att äga rum, eller som Winnicott säger, när det falska självet och meningsproduktion som försvar dominerar. Denna dialektik i sin tur förhandlas inom ett specifikt område eller psykiskt utrymme som initialt utspelar sig mellan mor och barn (Kristevas chora och Winnicotts övergångsutrymme) och i form av en slags aktivitet (Kristevas gestuella och vokala rytm eller spel, Winnicotts lek), men där det måste ske en gradvis kastration (Kristeva) eller desillusionering (Winnicott). Därtill utspelar sig ett motsvarande scenario en andra gång på analytikerns divan, då analytikerns förmåga att vara kärleksfull (Kristeva) eller fungera som en moderlig behållare (Winnicott) möjliggör en omförhandling av de tidiga förvrängningarna i den tetiska positionen (Kristeva) eller övergångsområdet (Winnicott).

Kristeva undersöker vidare fetischismen och dess placering i relationen mellan det tetiska och det symboliska. För Kristeva framstår fetischismen som en följd av svårigheter med just det tetiska och en obalans i förmågan att genom det tetiska förena det semiotiska och det symboliska. Subjektet kan förneka det tetiska och istället föreställa sig det t.ex. på ett objekts plats:

”I denna gest känner man igen fetischismens mekanism som man vet konstitueras av att förneka moderns kastration, men som kanske går längre tillbaka, ända till svårigheten att skilja på en bild av jaget i spegeln och kroppens organ präglade av den semiotiska rörligheten.” (s. 142)

Kristeva förlägger här fetischismens verkliga ursprung tidigare än Freud avsåg. Det som förnekas är enligt Kristeva inte bara kastrationen och könsskillnaden, utan själva den tetiska positionen, där subjektet försöker avskilja sig och ställa upp sin relation till objektet. Om upptäckten av moderns kastration inte upplevs inom ramen för detta tetiska ögonblick eller denna tetiska position, så upplevs den istället som något som tillkommer objektet, alltså den

moderliga fallosen. Med Kristevas ord så flyttar fetischisten tesen till objekten, istället för att subjektivera den. Det är alltså inte barnet som ser och betecknar mammas avsaknad av fallos, utan den moderliga fallosen framstår för barnet som objekt i sig. Fetischismen förflyttar alltså enligt Kristeva det fetiska till drifternas område, istället för att möjliggöra för subjektet att symbolisera. Kristeva frågar sig nu om det går att göra någon distinktion mellan fetischistens och konstnärens position i detta fall:

”Med andra ord, är inte konsten i allra högsta grad en fetisch som dålig maskerar sin arkeologi: en tro som i sista instans föreställer sig att modern är fallisk, att egot, aldrig helt identifierat, aldrig kommer att frigöra sig från henne, och att ingen symbol är tillräckligt stark för att kunna bryta beroendet av denna falliska moder? I förhållande till denna symbios med en moder, ansedd som fallisk, vad kan man göra annat än inta hennes plats och således navigera från fetischism till erotik? Detta är faktiskt frågan. För att behålla referensprocessen, för att inte gå under i ett ’outsägligt’ utan gränser, för att alltså kunna uppställa ett verksamt subjekt (fr. *Sujet d’une pratique*), klamrar sig det poetiska språkets subjekt fast vid den hjälp som fetischismen erbjuder. Emellertid, om ’poeter’ enligt psykoanalysen hör till denna kategori, om konstnärlig verksamhet i sig fordrar en ny laddning av den moderliga choran för att överträdelsen av den symboliska ordningen skall äga rum, och om följaktligen denna verksamhet stämmer med de så kallade perversa subjektiva strukturerna, så skulle jag snarare säga att den poetiska funktionen kommer fetischismen till mötes men inte är identisk med den. Det som skiljer den från den fetischistiska mekanismen är att den behåller en referens (ty. *Bedeutung*), och att alla vägar, det vill säga alla uppvärderingar av de presymboliska, semiotiska stockningarna, inte bara förutsätter bibehållandet av denna referens, utan befrämjar den genom att flytta på den.” (s. 144).

För Kristeva handlar alltså fetischismens grundläggande i förnekandet av moderns kastration framför allt en ovilja att lämna eller överskrida symbiosen med modern. Eftersom själva relationen med denna moder är frånvarande i Pfallers och Mannonis teoretisering av fetischismen (modern och hennes kastration står i detta sammanhang endast för ett brutalt avslöjande av verkligheten, ett exempel på någon typ av realitetsprincip i motsats till fantasin och lusten) så finns det heller inget principiellt problem med att sätta likhetstecken mellan det allmänt lekfulla och det perversa. Därmed kan Pfaller, inom ramen för den freudianska och

lacanska psykoanalysen, utan problem placera den perversa strukturen närmare det symboliska än det imaginära. I Kristevas teori är detta inte möjligt; fetischismen som sådan kan inte utgöra grunden för konsten eller sublimeringen, d.v.s. de konstruktiva uttrycken för de semiotiska resterna i subjektet, eftersom den representerar fantasin om en återgång till det icke-subjektiva i choran.

5.3 Abjektionen och gränsens betydelse för njutningen

I sin text om abjektionen undersöker Kristeva närmare den psykiska horisont som föregår upprättandet av subjekt och objekt, och där gränsen mellan inre och yttre inte ännu har etablerats. Abjektet, ett begrepp som betecknar det som "kastats ut" (lat. *abicere*, att kasta iväg), är det första men i grunden otillräckliga försöket att inrätta en sådan gräns, och därför hemsöks subjektet alltid av abjektet som påminner om gränsens bräcklighet:

"Det är alltså inte frånvaron av renhet eller hälsa som gör något abjekt, utan det som stör en identitet, ett system, en ordning. Det som inte respekterar gränser, platser, regler. Det som är mitt emellan, det tvetydiga, det blandade." (1991, s. 28)

Exempel på sådana fenomen är enligt Kristeva bl.a. liket, kadavret, mat och exkrementer. Det som hotar eller upplöser sådana gränser mellan subjekt och objekt, mellan inuti och utanför, mellan jag och icke-jag, upplevs enligt Kristeva inte främst språkligt eller medvetet, utan framför allt genom den omedvetna njutningen³:

"I denna mening är det endast njutandet som får abjektet att existera som sådant. Man känner det inte, man åtrår det inte, man njuter av det. Våldsamt och med smärta. [...] Abjektionen är otvivelaktigt en gräns, men framför allt är den tvetydighet. Därför att den, fastän den avgränsar, inte lösgör subjektet från dess hot på ett tillräckligt radikalt sätt; tvärtom erkänner den att subjektet befinner sig i ständig fara. Men också därför att abjektionen själv är en blandning av omdömen och affekter, av utdömda straff och glödande känslor, av tecken och drifter. Av arkaismen i den preobjektala relationen, av det urminnes våld med vilket en kropp skiljer sig från en annan för att bli till, bevarar abjektionen

³ Man bör notera att det svenska begreppet njutning här förmodligen inte direkt motsvarar franskans rikare uttryck för upplevelser som ligger mitt emellan njutningen och smärtan i sin intensitet, *jouissance*-begreppet.

den natt, där konturen av det betecknande tinget försvinner, och där det enda som är verksamt, är den omätbara affekten.” (ibid., s. 33)

Som ett icke-objekt ligger abjektet enligt Kristeva bortom endast uppdelningen i medvetet och omedvetet, i form av ett slags kroppsligt betecknande: motvilja och äckel, vid sidan av njutningen som nämns i citatet ovan. Abjektionen finns därför närvarande i det psykosomatiska symptomet, liksom i det sublima som också saknar ett egentligt objekt.

”Abjektet kan alltså te sig som den mest *bräckliga* (synkront sett) och den mest *arkaiska* (diakront sett) sublimeringen av ett ’objekt’, som ännu är omöjligt att skilja från drifterna. Abjektet är detta pseudo-objekt som konstitueras *före*, men som bara uppträder i sprickorna på den sekundära bortträngningen. *Abjektet skulle alltså vara den ursprungliga bortträngningens ’objekt’.* ” (s. 36)

Denna ursprungliga bortträngning menar Kristeva är ”förmågan hos den talande varelsen – alltid redan bebodd av den Andre – att dela, avvisa upprepa” (s. 36). Med andra ord; konstitueringen av ett subjekt såsom skilt från objekten. Det kan betraktas som en pågående och ständigt upprepad process, snarare än något som sker en gång för alla. De trögheter och problem som uppstår under denna process är enligt Kristeva förknippade med den moderliga ångesten i vilken människolivet har sin början:

”Det abjekta konfronterar oss, å andra sidan, och denna gång i vår personliga arkeologi, med våra äldsta försök att avgränsa oss från det moderliga väsendet innan vi ens existerar utanför henne tack vare språkets autonomi [...] I denna nära kroppslighet kan det blivande subjektet, särskilt om det begåvats med en robust driftskonstitution, använda det symboliska ljus som en tredje, eventuellt fadern, kan tillföra, för att motvilligt fortsätta kriget med det hos modern som ska bli ett abjekt.” (s. 36-37)

Abjektionen kan inte förvisas till subjektets förhistoria även om det är där den har sin början, utan det kvarstår alltid en lockelse eller ett hot om att falla tillbaka i den. Det krävs alltså kulturella och språkliga medel för att behärska abjektionens njutning – fantasin om att åter uppgå i modern. Kristeva finner därmed också det heligas ursprung i abjektionen. I hedniska matrilineära samhällen identifierar hon abjektionen i form av orenhetsriter, under vilka vissa substanser förknippade med sexualitet eller särskilda födoämnen utesluts och det heliga

därigenom instiftas genom gränsen. Samma uteslutning menar hon att finns närvarande i de monoteistiska religionernas förbud mot t.ex. olika former av mat och i den kristna synden. Gränsen runt trollcirkeln, det heliga eller det rituella objektet är besvärjelser mot modern (d.v.s. fantasin om modern såsom den konstitueras i primärnarcissismen). Här har vi alltså alla de kriterier som Pfaller ställer upp för att lek eller belief ska vara närvarande; en stark ambivalens (mellan att njuta genom moderskroppen eller abjektera modern) som är omedveten för subjektet själv, och som omsätts i olika rituella och magiska praktiker. Om vi med Huizinga utgår från att det heliga och leken är ett och detsamma, ser vi att leken såsom en gräns som möjliggör njutning också kan ses som en relation till abjektet.

Kristeva frågar sig i en diskussion om fobins relation till fetischismen om kanske fetischismen under vissa omständigheter blir subjektets "räddningsplanka":

"Men är inte just språket vår sista och oskiljaktiga fetisch? Språket, som just vilar på det fetischistiska förnekandet ('det vet jag väl, men ändå', 'tecknet är inte tinget, men ändå', 'modern är onämbar men jag talar ändå' etc), definierar oss i vårt väsen som talande varelser." (s. 62)

Här hittar vi en ny variant av den struktur som Pfaller och Mannoni uppehåller sig vid i sin teoretisering av lek och magi – jag vet mycket väl, men ändå – här i form av paradoxen mellan att å ena sidan inse att modern, såsom hon en gång tett sig för det blivande subjektet, inte går att benämna, och att å andra sidan insistera på att fortsätta tala. Modersfallosen blir i denna kontext objektet som icke är, den omöjliga metaforen för ingenting, det ovetbara – man kunde därför enligt Kristeva säga att den fantiserade modersfallosen finns till för att förvandla det omöjliga, det obegripliga ingenting till någonting, till ett föremål för begär (s. 67).

I sin analys av det heligas relation till abjektionen utgår Kristeva från Freuds teser i *Totem och tabu*, där mordet och incesten till en början uppställs som tabun men endast mordet undersöks av Freud. Det är något i skräcken för modern och incesten som Freud inte får tag på i sitt resonemang menar Kristeva, och detta något är avgörande för förståelsen av det heliga. I likhet med Pfaller lyfter Kristeva fram att det heliga alltid tycks ha två sidor; "En sida försvar och socialisation, en sida rädsla och indifferentiering." (s. 82). Freuds likhetstecken mellan religionen och tvångsneurosen, som Pfaller också behandlar, skulle enligt Kristeva vara exempel på den socialiserande och defensiva sidan av det heliga. För att kunna undersöka den

andra sidan måste vi enligt Kristeva följa ett annat spår hos Freud än det som kopplar ihop tvångsmässigheten med tabut, nämligen hans syn på den primära narcissismen.

”Det är i första hand till den primära narcissismen som han förefaller hänföra skräckens och orenhetens tillstånd, en narcissism bemängd med fientlighet, vilken ännu inte känner sina gränser. Ty det är vaga gränser det handlar om på den plats, i det moment då smärtan föds av ett överskott på ömhet och av ett hat som inte tillstår den tillfredsställelse det också skänker, och som därför projiceras på en annan. Här är yttre och inre inte tydligt differentierade, språket inte en aktiv övning, subjektet inte avgränsat från den andre. Melanie Klein skulle komma att göra detta område till det utvalda fältet för sina observationer; vi känner till hur fruktbart Winnicott funnit det för förståelsen av såväl psykosernas som de ’falska självens’ etiologi, som av skapandet och leken.” (s. 84-85)

Kristeva bygger vidare på Klein och Winnicott, då hon går tillbaka till Freuds text och läser in vad han har att säga om de psykiska tillstånd som äger rum före språket; vad är det som händer före början? Detta område, där subjekt och objekt inte ännu kunnat skilja sig från varandra, identifierar Kristeva med Winnicotts övergångsområde. Kristevas referens till Winnicott ovan lyfter fram hur detta övergångsområde kan fungera som ett substrat för å ena sidan kreativitet och lek, då allt går väl, medan destruktiva erfarenheter på detta område kan lägga grunden för svåra problem. Men det räcker kanske inte med att tala om dessa följder, utan Kristeva vill fästa uppmärksamhet vid den upplevelse som råder då inte ens den mest rudimentära särskilnad mellan inre och yttre ännu har kunnat äga rum. Med Klein konstaterar hon:

”I det tillstånd som föregår språket konstitueras det yttre genom projektion av det inre, vilket vi bara erfar som lust och smärta. Det onämnbare skulle alltså vara icke-distinktion mellan innanför och utanför, en gräns som kan överskridas i båda riktningarna genom lust och smärta.” (s. 86).

Om språket är det som introducerar distinktionen mellan lust och smärta samt mellan innanför och utanför, så finns det enligt Kristeva alltid kvar en instabilitet i denna åtskillnad – något som tar sig uttryck i det sätt på vilket den ”primitiva” andligheten och t.ex. poesin lyckas uttrycka en grundläggande ambivalens på detta område. Dessa kan enligt Kristeva betraktas

som försök att försonas med det som språket har avgränsat sig från, det kast som hos Freud är den lag som träder in för att en gång för alla lägga det ursprungliga fadersmordet bakom sig. Kristeva är också ute efter att lappa en lucka i Freuds teori om primärnarcissismen. Freud ställer upp primärnarcissismen såsom en slags mellanliggande fas, då libidot investeras i jaget som blir dess objekt utan att ett yttre objekt har stabiliserats. I motsats till detta hävdar Kristeva att ett sådant jag inte kan vara stabilt i sig själv utan att förankras i något yttre objekt:

”Den primära narcissismens jag är således osäkert, bräckligt, hotat, och lika underkastat den rumsliga ambivalensen (osäkerhet inuti/utanför) och perceptionens tvetydighet (smärta/lust) som sitt icke-objekt.” (s. 87).

Det är också enligt Kristeva en ”psykosomatisk realitet” att hela denna process äger rum inom ramen för mor-barn-dyaden, där barnet kan bli en språkligt aktiv agent först vid en viss mognad och under vissa förutsättningar, som är kontingenta beträffande hur språket och fadersauktoriteten lyckas reglera dyaden i sig:

”Den paradisiska bilden av den primära narcissismen är kanske ett defensivt förnekande som utvecklats av neurotikern där han forskansat sig under faderns banér. Tvärtom avslöjar de patienter som nyligen tagit plats på divanerna (borderlines, falska själv etc) fasan, terrorn, i detta krig mellan två och rädslan för att vara rutten, dömd eller blockerad.” (s. 88)

Det jag som försöker framträda i den primära narcissismen är alltså i sin bräcklighet hotat av de ambivalenser som äger rum i den tidiga interaktionen med modern. Den skräck för incest som Freud nämner men inte närmare undersöker menar Kristeva att härstammar från denna mycket tidiga upplevelse. I detta står mycket mer på spel än när det gäller kastrationen som begränsar sig till att inskränka omnipotensen; det är en duell som potentiellt kan vara på liv och död. Incestförbudet är språkets och lagens sätt att avvärja detta tidiga hot:

”En hel sida av det heliga, ett sannskyldigt foder till den sida av religionerna som utgörs av offret, det tvångsmässiga och det paranoidea, är inriktad på att besvärja denna fara. Det gäller just orenhetsriterna och avledningar av dessa, vilka, genom att de vilar på känslan av förnedring och samtliga riktar sig mot det moderliga, försöker symbolisera det andra hotet mot subjektet, det som består i att uppslukas av den duala relationen, där subjektet riskerar att mista, inte bara en del (kastrationen), utan förlora sig helt och hållet som

levande varelse. Dessa religiösa riter har till funktion att besvärja subjektets rädsla för att utan återvändo låta sin egen identitet försvinna in i modern.” (s. 88-89).

Om gränsen, både i leken och det heliga, för Pfaller har funktionen av en tröskel eller en uppdämning i subjektets inre driftsekonomi, som gör det möjligt att investera i ett objekt och njuta genom det interpassiva, så blir gränsen för Kristeva tvärtom ett försvar, ett sätt att värja sig. För Pfaller är det heligas förmåga att göra något orent till något njutningsfullt det centrala, och det är genom att kulturen och de kollektiva föreställningarna understöder denna process som vi kan uppleva något som lustfyllt, s.a.s ladda det med libido. Pfaller (2019) nämner som exempel ett stop med öl i följande exempel; om han suttit och skrivit hela dagen kan hans vänner komma och ringa på och säga ”kom igen, nu har du jobbat tillräckligt, nu måste vi festa” - det kulturella och sociala påbudet att tillsammans dricka en öl motsvarar den heliga riten eller leken, och man kan för denna stund uppleva en sublim känsla tillsammans. Om samma ölstop däremot står på hans frukostbord morgonen efter väcker det snarast motvilja och äckel. Ölen är densamma, den har inte förändrats, men de kollektiva, rituella strukturer som möjliggör att utvinna njutning ur den saknas och den visar sig därför som smuts, oren, något oönskat. För Pfaller är det faktum att ölen i sig möjliggör ambivalenta känslor en förutsättning för att den ska kunna upplevas inom lekens eller det heligas sfär; ambivalensen är inget annat än en slags driftsmässig motor eller drivfjäder för den interpassiva njutningen. För Kristeva däremot är ambivalensen framför allt en rest från den första kampen i vilken subjektet försöker skilja ut sig och vittnar därför om en relation, nämligen den mellan barn och mor.

6 Ansvar för att bevara lekattityden – sammanfattning och diskussion

Pfallers (2014) delegerade illusioner saknar som bekant företrädare, men tycks som konstaterats ofta projiceras framför allt på det barnsliga eller barnet som hans exempel med jultomten visar. Också Mannoni (2019) noterar hur den genomskådade tro som upprättas av förnekelse tenderar att projiceras på någon slags naiv eller godtrogen anhängare. Mannoni konstaterar t.ex. att barn och även kvinnor fyller denna funktion för de vuxnas trosföreställningar i många kulturer:

”... man kan säga att barnen utgör ett slags stöd för de vuxnas trosföreställning. I vissa samhällen utgör kvinnorna också en del av de lättrogna, men i samtliga fall vilar tron först och främst på barnens godtrogenhet.” (s. 76)

Som jag läser Mannoni på denna punkt så handlar det inte om huruvida barn och/eller kvinnor verkligen skulle vara mer lättlurade än vuxna/män, utan att specifika kulturer placerar dem i en sådan position för att möjliggöra de gemensamma trosföreställningarna. Barnet och/eller kvinnan är alltså bärare av en kollektiv fantasi:

”Man har antagit att animismen hos urinvånarna å ena sidan varit projektionen av deras egna strävanden, och å andra sidan utgjort modellen för det magiska tänkandet. Det finns där mer eller mindre underförstått en suspekt utvecklingstanke, till exempel att människor förut trodde på magi, och att ontogenesen upprepar fylogenesen, vilket skulle förklara barnens vidskepelse, och så vidare. Men ingenting medger att man betraktar det magiska tänkandet som infantilt, barnen utgör emellertid – i sin ’okunskap’ – stödet för trosföreställningar som de vuxna förnekar; man måste vara försiktig när man talar om detta. Den unge Hopi-indian som ännu tror att Kachina är gudar hyser inte någon tanke av magisk karaktär, inte mer än till exempel ett barn som ser jultomten på gatan, eftersom denna föreställning understöds av människor som barnet känner förtroende för. När den unge Hopi-indianen blir lurad så är det de vuxnas sak och inte hans egen; han blir lurad objektivt, hans subjektivitet har ännu ingen del i detta.” (s. 91)

Att barnen eller någon annan som utsetts till mottagare av den delegerade illusionen luras så att säga objektivt, behöver ändå inte utesluta någon form av genomskådande. Samtidigt är det som om det finns ett ansvar att upprätthålla den ambivalens som är förknippad med leken, magin och de delegerade illusionerna, istället för att förstöra det roliga genom att avslöja spelet. På denna punkt sammanfaller Mannoni och Pfaller med Winnicott som också menar att modern måste möjliggöra illusionen av omnipotens för barnet tillräckligt länge och inte förstöra barnets möjlighet att fortsätta utöva denna illusion i leken. Följande exempel har Mannoni hämtat från en beskrivning av Hopi-kulturen, där det förekommer en ritual där vuxna män klär ut sig till andeväsen kallade Kachina, som rövar bort barnen. Barnens mödrar ”köper” dem tillbaka, varefter barnen av Kachina får majsballar kallade piki, som vid detta enda tillfälle är röda till färgen:

”Talayesva berättar: ’En gång när Kachina skulle uppföra en dans överraskade jag min mor när hon tillagade piki. När jag såg att det var rödfärgad piki blev jag mycket upprörd. På kvällen kunde jag inte äta, och när Kachina delade ut gåvorna ville jag inte ha någon piki. Men jag fick inte röd piki denna gång utan gul. Det fick mig att känna mig mycket lättad.’ Tack vare sin förståndiga mors list tvingades Talayesva inte denna gång att överge sin tro. Det andra omdömet ’mamma lurar mig’ vet vi inte riktigt vart det tar vägen. Det måste finnas någonstans. Man lägger märke till det ångestfyllda och nästan traumatiska draget hos det vi kan kalla en första erfarenhet av förnekandet, som vår unge Hopi-indian kunde undslippa med en suck av lättnad. Man kan jämföra denna kris med den som Freud postulerar och rekonstruerar – ty den är oåtkomlig – hos den framtida fetischisten; det finns ett ögonblick som är unheimlich och traumatiserande: när verkligheten avslöjas.” (s. 72-73)

Den intervention som modern i berättelsen gör för att lindra det traumatiska och kastrerande avslöjande av verkligheten som förr eller senare äger rum kunde kanske betraktas som ett exempel på ansvaret för att bevara lekattityden. Med Pfaller och Mannoni kunde vi säga att modern hjälper barnet att bevara en nödvändig illusion, som är en förutsättning för att kunna utvinna njutning ur leken som kulturell praktik. Om vi däremot läser in även Kristevas förståelse av fetischismen på denna punkt så kunde man kanske med henne säga att den kan vara resultatet av att alltför tidigt konfronteras med moderns brist (vilket metaforiskt uttrycks som varseblivningen av moderns avsaknad av fallos), med den följd att subjektet istället för att överskrida primärnarcissismen binder sig vid den ännu tätare. I så fall kunde man betrakta moderns intervention som ett skydd mot eller uppskjutande av denna konfrontation, även om den förr eller senare blir nödvändig.

I Pfallers teori är det i leken inte bara illusionen som delegeras, utan också själva njutningen; istället för en strävan efter den subjektiva upplevelsen av njutning finner Pfaller en tendens att fly undan en personlig njutning genom interpassiviteten. Pfaller beskriver konstverk som på sätt och vis lever sitt eget liv, för vilka han använder det grekiska ordet ”dromenon” - t.ex. installationer där en särskild textsnuttt upprepas i all oändlighet, eller Steins diktrad ”Rose is a rose is a rose”. De utgör exempel på lek eller delegerade illusioner enligt Pfaller, eftersom de tillåter subjektet att dra sig undan existensen i en fast förvissning om att existensen i sig ändå fortgår i någon form, bortom en själv. Men upprepningen i oändlighet är också en njutning,

som enligt Pfaller inte har något att göra med själva innehållet utan istället springer ur upprepningen som ren form eller struktur. Detta kommer på ett intressant sätt till uttryck i konstnären Ragnar Kjartanssons performans. I hans konst förenas den ironiska lekfullheten och njutningen på samma sätt som Pfaller beskriver:

“His wide appeal, many admirers say, lies in an ability not just to invoke the deep existential concerns of much endurance-based performance art - anxiety, ennui, other discomfort - but also to push beyond them, toward joy. He’s someone who understands theater, who understands drama, who understands pleasure and wants the viewer to have a great pleasure [...] In defense of his arch approach, he said, ‘I look at irony as something real, as the most human way to express yourself - not making a mockery, but using playfulness’ (Sheets, 2013).

Citatet ovan tycker jag att mycket träffande beskriver Pfallers poäng med lekfullheten och njutningen i konsten som en kontrast till det alltför självupptagna och teoretiska. I Kjartanssons verk "The Visitors" framförs ett musikstycke där musikerna kan höra men inte se varandra, och en stor del av verket utgörs av en textrad som upprepas. Men det verkar som att det inte endast är upprepningens rena form som skapar njutningen, utan kanske också något som kan jämföras med det Kristeva benämner som "välljudande taktila och visuella spår", ett lustfyllt uttryck för det semiotiska som snarare än det symboliska får regera i det poetiska uttrycket. Pfallers teser om konstverket som en ställföreträdande existens kan te sig enigmatiska, men får i mitt tycke en ny mening om man jämför dem med Kristevas beskrivning av den arkaiska upplevelsen av moderskroppen. Vad är det annat än en visshet om att någon annan fortsätter att finnas, också för mig, även om jag som subjekt inte (ännu) existerar? Eller, som i exemplet hos Winnicott, att det finns någon som tar på sig den existens som känns outhärdlig för en själv, med andra ord någon som är där medan man leker? Är inte dessa njutningsfulla rena former och innehållslösa delegerade illusioner, precis det som Kristeva beskriver i sin teori om choran, det moderliga libidot? I så fall kunde man säga att illusionerna inte är helt och hållet utan företrädare, utan rör sig på den plats där modern har funnits, det område som Winnicott skulle kalla det lekfulla övergångsområdet. Också Winnicott noterar ju att övergångsområdet och leken inte är något tillfälligt, som skulle försvinna om man en gång för alla skulle försonas med alla yttre realiteter, utan något som fortgår i det ständiga arbetet med att foga samman den inre och yttre världen.

Både Winnicott och Kristeva framhåller också den psykoanalytiska relationens likheter med de allra tidigaste relationerna. Hos Winnicott är analytikern liksom den tillräckligt goda modern någon som möjliggör övergångsområdet och leken. Hos Kristeva bygger både moderskapet och analysen på vad hon kallar kärlekens kätterska etik (Witt-Brattströms översättning av "herethics"). Toril Moi (1986) konstaterar i sin introduktion till Kristeva följande:

"For Kristeva, motherhood represents a mode of love which, like transference love, is at once unconditional and directed towards the final separation of the two subjects caught up in the amorous relationship. This is not to say that such ideal love is an inevitable side-effect of motherhood: the case histories of Kristeva's patients amply demonstrate the suffering caused by its absence [...] Indicating the need for further investigation of this specifically female access to love, Kristeva expresses her hope that it may lead to the discovery of an ethics based on a new psychoanalytic understanding of motherhood: a herethics of love [...] It is this heretical ethics she finds embodied in psychoanalytic practice..." (Moi, 1986, s. 19)

Begreppet moderskärlek representerar här ett sätt att uttrycka något väsentligt om relationen mellan två människor, och det lidande som är förknippade med brister på detta område kan behandlas i den analytiska relationen. Kärleken blir för Kristeva fundamentet för all psykoanalytisk praktik, genom att den ger tillgång till ett sanningsanspråk som inte är grundat i ett abstrakt vetande:

"As a practicing psychoanalyst, Kristeva has increasingly come to emphasize the notions of truth and ethics as central to the analytic process. Relativizing all notions of truth, deconstruction cannot account for the experience of truth in analysis. This is not in any way an absolute concept, but a truth constructed in the here and now of the analytic session. The analyst, who is under the ethical obligation to try to cure her patients, is not free to say whatever she likes, to engage in the free play of the signifier. " (s. 17)

Detta citat påminner om Phillips (2019) tolkning av Winnicott, då han framhäver betydelsen av avkoppling genom nonsens som kan uppstå då det i den analytiska relationen finns en öppenhet och ett gemensamt prövande, som inte underordnas ett defensivt behov av ordning och tolkning. I citatet ovan beskrivs detta som en kontrast mellan den dekonstruerande, fria

leken med signifierarna och den etiska grunden för analysen som istället har att göra med det omedvetna som en realitet och ett särskilt sanningsanspråk - kanske jämförbart med Winnicotts sanna själv. Detta kan kanske också jämföras med Huizingas insikt om att leken inte grundar sig på relativism och subjektivism utan tvärtom på en bestämd ordning – vad Pfaller sedan identifierar som en trosattityd. Mannoni och Pfaller lyfter som sagt fram vikten av att bevara en viss typ av illusion, som har att göra med lekfullhet, och ansvaret för att inte förstöra det roliga i leken. Kristeva i sin tur betonar kärleken som en instans som möjliggör läkning och som ett etiskt krav som binder relationen till ett särskilt sanningsanspråk, från vilket analytikern (modern) inte kan retirera till en relativistisk, icke-förpliktigande form av lekfullhet.

Jag vill här försöka reflektera över en filmscen som jag tycker uttrycker denna tematik. I slutet av Lars von Triers film *Melancholia* följer vi tre personer som väntar på världens undergång: den lille pojken Leo, hans mamma Claire och hans moster Justine, som lider av svår melankoli. Händelsevis består undergången i just det faktum att den gigantiska planeten *Melancholia* kommer att krocka med jorden och utplåna den. Det är lille Leos egenhändigt byggda astronomiska instrument som har avslöjat att katastrofen verkligen nalkas, efter att hans far John försökt övertyga alla om att vetenskapen visar att det inte är någon fara å färde. Efter denna upptäckt tilltar Claires ångest och hon blir allt mer desperat; hur ska man kunna leva med insikten om att ens barn aldrig kommer att få växa upp? Hon vet varken ut eller in – vad ska man göra när undergången kommer; dricka ett glas vin, kanske lyssna på musik? Den som bevarar lugnet är den melankoliska Justine, som av Leo kallas för "Moster Vrålstark". Följande dialog utspelar sig mellan henne och Leo:

L: "Jag är rädd att planeten ska träffa oss ändå"

J: "Var inte det. Snälla."

L: Pappa sa att då finns det inget vi kan göra. Ingenstans att gömma sig."

J: "Om din pappa säger det så har han glömt en sak. Han har glömt den magiska grottan."

L: "den magiska grottan? Är det något som alla kan göra?"

J: "Moster Vrålstark kan. Okej, nu går vi och letar efter pinnar."

När Justine och Leo har byggt grottan sätter de sig alla tre inuti den, håller varandra i händerna och blundar, precis innan allting utplånas i en bländande explosion. Med risk för att psykologisera kan jag inte låta bli att jämföra filmens slut med en passage ur Triers självbiografi, där han beskriver sin dödsskräck och sina insomningssvårigheter som barn:

”När Lars skulle gå och lägga sig frågade han ofta sin mamma om han skulle dö den natten. Det var ingen statistisk bedömning av risken för att hans korta liv skulle kunna ta slut under de följande tolv timmarna som han bad om. Bara en enkel garanti för att världen fortfarande fanns kvar när han vaknade nästa morgon, så att han slapp oroa sig. Att det inte var nu som blindtarmsinflammationen skulle ta kål på honom eller atombomben falla. Ett hjälplöst försök att få sin mamma att bara denna kväll göra ett undantag och som vuxen människa ställa sig mellan honom och tillvarons brutala oförutsägbarhet. Som liten hade Lars vad han kallade ett magiskt förhållande till sin mamma. Om hon sa något blev det så. Därför var det så viktigt att hon försäkrade honom om att världen fortfarande fanns kvar nästa morgon. Och helst med Lars i den. Men lögner hörde inte till dygderna i Inger Hösts trosbekännelse. Inte heller de små vita som kunnat rädda en orolig pojkes nattsömn. Så hon öppnade alltid dörren på glänt mot katastrofen och svarade som det var att sannolikheten visserligen var mycket, mycket liten men att den självklart existerade, eftersom blindtarmsinflammation kunde komma snabbt och det fanns sex tusen missiler som pekade mot Danmark och någon av dem skulle naturligtvis kunna avfyra av misstag. [...]” (Thorsen, 2013, s. 65).

Om vi jämför denna berättelse⁴ med filmens universum ser vi att både John (Leos pappa) i filmen och lille Lars mamma i berättelsen är skoningslösa upplysningsmänniskor, som endast förstår barnets interpellation som en fråga om sanning och därmed uppfattar det som etiskt att komma med ärliga fakta istället för vad som framstår som en lögn. Men dessa ”små vita lögner” som hade kunnat ”rädda en pojkes nattsömn” – är de verkligen lögner? Ljuger Justine när hon säger till Leo att de bygger en magisk grotta? Vad Lars i berättelsen och Leo i filmen

⁴ Jag väljer att kalla detta en berättelse eftersom jag inte är ute efter att upprätta någon kausalitet mellan en historisk sanning och ett konstverk, utan vill försöka läsa filmen som text parallellt med den text som uppstår när regissören berättar – d.v.s. konstruerar ett visst, begränsat narrativ – utgående från sina egna upplevelser.

ber om har inte att göra med visshet om fakta, utan visshet om ett psykiskt utrymme där meningsskapande är möjligt och där den andra finns kvar även om man blundar en stund. Liksom i Mannonis exempel med den unga hopi-indianen behövs det någon som tar ansvar för att bevara paradoxen och leken; modern eller någon i moderns ställe.

Den magiska grottan kan också sägas illustrera det samband mellan magin, det heliga och leken som Huizinga noterar: det finns en symbolisk avgränsning i tid och rum, en hemlighet de lekande är invigda i och en illusion som motsäges av bättre vetande (man behöver inte tro att man verkligen kommer att vara odödlig i grottan för att den ska upplevas som meningsfull). Vi kunde också betrakta den som ett uttryck för det övergångsområde som Winnicott talar om när det gäller leken. Det som tröstar Leo är kanske inte grottan i sig, utan att han liksom i Winnicotts exempel med babyn ges en möjlighet att för en stund glömma sin egen hjälplöshet. Detta är möjligt genom att Justines intervention återskapar den nödvändiga illusion som gått förlorad genom Johns alltför kastrerande och desillusionerande sanningssägande. I kontrast till John, som önskar att alla ska titta i teleskopet på planeten, ser vi att Leo faktiskt vågar blunda i den magiska grottan när slutet närmar sig. Med Winnicott kunde vi säga att den tillräckligt förtroendefulla relationen här möjliggör en avkoppling från självhållandet. Med Pfaller kunde vi istället säga att lekens heliga allvar inträder och gör det möjligt att för en stund överskrida den ångest som är förknippad med det egna jagets utplåning. Även om en apokalyps liknande filmens inte präglar de flestas vardag påminner konstellationen också om de tidigare, mer alldagliga exemplen med jultomtemasken eller hopi-indianen – vi har ett ansvar inte bara för våra egna utan även för andras illusioner, och vi kan välja att förstöra leken eller att möjliggöra den.

Avslutningsvis kan vi konstatera att en jämförelse av de ovan nämnda teoretikerna visar att de alla identifierar så kallade nödvändiga illusioner eller paradoxer, som behövs för att lek eller lekfullhet ska vara möjlig för subjektet. Pfaller betraktar trosattityden, den distanserade formen av relation mellan subjekt och illusion, som en förutsättning för lek. Winnicott i sin tur beskriver hur barnet och modern tillsammans skapar de illusioner som krävs för att barnet ska kunna engagera sig i övergångsområdet och upptäcka leken. Kristeva å sin sida identifierar fantasierna involverade i primärnarcissismen som vitala för kreativitet och kulturellt skapande. Däremot skiljer de sig åt när det gäller frågan om hur denna nödvändiga paradox eller illusion ska förvaltas; om Pfaller identifierar detta som en fråga om kollektiva och

kulturella strukturer och deras betydelse för subjektets libidinala ekonomi, betonar Winnicott istället vikten av det övergångsområde som kan skapas mellan två personer i en förtroendefull relation, medan Kristeva betraktar förmågan till lekfullhet som ett resultat av att subjektet lyckats etablera en relation till de semiotiska resterna från den första relationen och den inre alteritet på vars plats modern från början funnits.

Alla tre förenas också i sin syn på lidande som något som inträder när möjligheten till lek gått förlorad. Psykoanalysens uppgift måste därför vara att återge subjektet tillgången till leken och det lekfulla, som inte bara minskar lidandet utan också skänker njutning och glädje. När det gäller förståelsen av hur leken kan skapa njutning och oförmågan till lek skapa kan lidande så skiljer sig nämnda teoretiker dock från varandra. Pfaller fäster uppmärksamhet framför allt vid hur lekens njutning produceras genom den libidinala investeringen i objekt, medan en investering i jaget istället skapar lidande. Winnicott i sin tur pekar på att lekens njutning äger rum genom en befrielse från alltför stark driftspänning och en avkoppling från defensiva krav på meningsskapande och koherens, varvid lidandet i sin tur uppstår till följd av en alltför rigid anpassning (det "falska självet"). Kristeva poängterar hur analysen som kärleksfull relation gör det möjligt för subjektet att uppleva den semiotiska rörelsen som njutningsfull eller kreativ snarare än som ett symptom. Lekens läkande potential uppfattas därmed också på olika sätt: som en filosofisk lyckoteknik genom frigörelse från självcentrering hos Pfaller, som en möjlighet för subjektet att koppla av och njuta sitt nonsens i en förtroendefull relation hos Winnicott, eller som en kärlekens etik hos Kristeva.

Litteratur

- American Council of Learned Societies, LaChance Adams, S. & Lundquist, C. R. (2013). *Coming to life: Philosophies of pregnancy, childbirth, and mothering*. New York: Fordham University Press.
- de Beauvoir, S. (1973). *Det andra könet*. Stockholm: Norstedt
- Barthes, R., Engdahl, H., Wistisen, L. & Pedersen, D. (2015). *Textasen: Om textens njutningar*. Stockholm: Faethon
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and otherness. A philosophical reading of Lacan*. Cambridge: MIT Press
- Egan, D. (2013). Playing well Wittgenstein's language-games and the ethics of discourse. *The philosophy of play*, (s. 54-63). London ; New York: Routledge
- Frederickson, J. *From delusion to play*. Clin Soc Work J 19, 349–362 (1991).
- Freud, S. (2003). *Beyond the Pleasure Principle*. London: Penguin
- Freud, S. (1992). *Råttmannen: Ett fall av tvångsneuros*. Stockholm: Natur och kultur.
- Freud S. (1986). *Jaget och detet och tre andra skrifter om jagpsykologins framväxt*. Stockholm: Natur och kultur
- Holowchak, Mark. (2011). Freud on Play, Games, and Sports Fanaticism. *The journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 39, 695-715.
- Gyler, L. (2010). *The gendered unconscious – can gender discourses subvert psychoanalysis?* Sussex: Routledge.
- Hill, P. (1999). *Lacan for beginners*. Danbury
- Hinshelwood, R. D. (2006). Who wants to be a scientist? The historical and psychoanalytic context at the start of Klein's career: circa 1918-1921. I J. Mills (red.), *Other Banalities. Melanie Klein Revisited*, (s. 8-24). Sussex: Routledge.
- Huizinga, J. (2004). *Den lekande människan (homo ludens)*. Stockholm: Natur och kultur
- Kirshner, L. A. (2011). *Between Winnicott and Lacan: A clinical engagement*. New York: Routledge.
- Klein, M. (1946). Notes on some schizoid mechanisms. I J. Mitchell (Red.), *The Selected Melanie Klein*. (s. 175–200).
- Kristeva, J.(1986). The System and the Speaking Subject. I T. Moi (Red.), *The Kristeva reader*. (s. 24-33). New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1990). *Stabat mater och andra texter*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Kristeva, J. (1991). *Fasans Makt. En essä om abjektionen*. Göteborg: Daidalos
- Lacan, J. (1989). Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten. I I. Matthis (red.), *Ecrits. Spegelstadiet och andra skrifter*, (s. 27-36). Stockholm: Natur och Kultur

- Lacan, J. (1989). Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen. I I. Matthis (red.), *Ecrits. Spegelstadiet och andra skrifter*, (s. 60-163). Stockholm: Natur och Kultu
- Likierman, M. (2001). *Melanie Klein: her work in context*. London: Continuum
- Mannoni, O. (2019). Jag vet mycket väl, men ändå... I Sverker Lundin och Tobias Wessely (red.), *Den förnekade kunskapen: En introduktion till Robert Pfallers filosofi*, (s. 65-98). Hägersten: Tankekraft
- MacLean, M., Russell, W. & Ryall, E. (2013). *The philosophy of play*. London; New York: Routledge.
- Mitchell, J. (1986). Melanie Klein: Her Psychoanalytic Heritage. I J. Mitchell (red.), *The Selected Melanie Klein* (s. 9-32). New York: The Free Press
- Mitchell J. (2009) Using Winnicott. I Sclater S.D., Jones D.W., Price H., Yates C. (eds) *Emotion*. Palgrave Macmillan, London
- Moi, T. (1986). *The Kristeva reader*. New York: Columbia University Press.
- Oliver, Kelly. *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*. New York, NY: Routledge, 1993.
- Parker, A. (2012). *The Theorist's Mother*. London: Duke University Press
- Pfaller, R. (2014). *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions Without Owners*. Översättning av Lisa Rosenblatt. London: Verso
- Pfaller, R. (2019). Angående frågan om trons form. I Sverker Lundin och Tobias Wessely (red.), *Den förnekade kunskapen: En introduktion till Robert Pfallers filosofi*, (s. 100-147). Hägersten: Tankekraft
- Phillips, A. (2019). Att prata nonsens och att veta när man ska sluta. *Divan* 3-4, 5-15
- Reeder, J. (1988). *Tala/Lyssna. En essä om den specifika skillnaden i Jacques Lacans psykoanalys*. Stockholm: Symposion
- Reeder, J. (1994). *Begär och etik. Om kön och kärlek i den fallocentriska ordningen*. Stockholm: Brutus Östling.
- Saarinen, J., Taipale, J. (2019). Donald Winnicott luovuudesta. *niin & näin*, 4, 69-78
- Sayers, J. (1991). *Mothering Psychoanalysis*. Lontoo: Penguin Books.
- Seligman, S. (2018). Illusion as a Basic Psychic Principle: Winnicott, Freud, Oedipus, and Trump. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 66(2), 263–288.
- Sheets, H. (2013). Never Tiring of Repeating Himself. *New York Times* 6.1.2013, s. 19
- Sitolahti, T. (2006). Viettiteoriasta objektisuhteiden teoriaan. Melanie Klein sillanrakentajana. I K. Mälkönen, P. Sammallahhti, K. Sarandeva & T. Sitolahti (red.), *Psykoanalyysin isät ja äidit. Teoreettisia näkökulmia*, (s. 91-166). Gummerus Kirjapaino
- Thorsen, N. (2013). *Geniet: Lars von Triers liv, film och fobier*. Stockholm: Arkad
- Wall, J. (2013). All the world's a stage. Childhood and the play of being. I: M. MacLean, W.

Russell, E. Ryall (Red.) *The philosophy of play*, (s. 32-43). London ; New York: Routledge

Vilhauer, M. (2013). Gadamer and the game of understanding Dialogue-play and opening to the Other. *The philosophy of play*, (s. 75-86). London ; New York: Routledge

Winnicott, D. W. (1983). *Lek och verklighet*. Stockholm: Natur och kultur.

Witt-Brattström, E. (1990). Inledning. I Kristeva, J., E. Witt-Brattström (red.) *Stabat mater och andra texter*, (s. 1-29). Stockholm: Natur och Kultur.

Wright, E. (2002). *Psychoanalytic Criticism*. London: Routledge

Zupančič, A. (2008). *Why Psychoanalysis? Three Interventions*. Helsingfors: Schildts & Söderströms Förlag

